FILOSOFIAN HISTORIA

I

Filosofian historian kirjoittajat ovat huomattavia neuvostoliittolaisia filosofeja. Ensimmäisessä osassa esitetään systemaattisesti filosofisen ajattelun tärkeimmät kehitysvaiheet muinaisajoista marxilaisen filosofian syntyä edeltäneeseen aikaan. Teos on tarkoitettu kurssikirjaksi niille, jotka opiskelevat filosofiaa korkeakouluissa.

Päällys: V. KUZJAKOV

FILOSOFIAN HISTORIA

I

ESIMARXILAISEN FILOSOFIAN HISTORIA

MOSKOVA
KUSTANNUSLIIKE PROGRESS
1982

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
ТОМ 1

ИСТОРИЯ ДОМАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

на финском языке

Venäjänkielisen laitoksen toimittaneet M. T. Iovtšuk, T. I. Oizerman ja I. J. Štšipanov

Suomentanut ROBERT KOLOMAINEN

PAINETTU NEUVOSTOLIITOSSA

К $\frac{10501-197}{014(01)-82}$ 312-82 0302010000

ALKULAUSE

Filosofian historia ei pyri selostamaan tyhjentävästi kaikkia ihmisyhteiskunnan eri kehityskausina esiintyneitä filosofisia oppeja. Kirjoittajien tehtävänä on ollut esittää systemaattisesti ainoastaan filosofian tärkeimmät kehitysvaiheet muinaisajoista nykypäiviin asti, antaa kuva filosofian pääsuuntausten, materialismin ja idealismin, välisestä taistelusta, valaista dialektisen ja historiallisen materialismin syntyä ja kehitystä sekä kritisoida kapitalistisen järjestelmän yleistä kriisiä heijastelevaa nykyistä porvarillista filosofiaa.

Kirjan on laatinut Neuvostoliiton korkeakoulu- ja ammattiopistoministeriön muodostama tekijäryhmä yhteistyössä muiden filosofian historiaa luennoivien Neuvostoliiton korkeakoulujen opettajien ja tieteellisten tutkimuslaitosten työntekijöiden kanssa. Mainittuun tekijäryhmään kuuluvat VSFNT:n ansioitunut tieteenharjoittaja professori V. F. Asmus, Neuvostoliiton tiedeakatemian kirjeenvaihtajajäsen M. T. Iovtšuk, Neuvostoliiton tiedeakatemian kirjeenvaihtajajäsen A. O. Makovelski, professori J. K. Melvil, Neuvostoliiton tiedeakatemian kirjeenvaihtajajäsen T. I. Oizerman, Neuvostoliiton tiedeakatemian kirjeenvaihtajajäsen M. N. Rutkevitš, Neuvostoliiton tiedeakatemian kirjeenvaihtajajäsen B. A. Tšagin ja professori I. J. Štšipanov.

Filosofian historian suomennos noudattaa kirjan kolmatta venäjänkielistä laitosta (1975). Käännösvaiheessa siihen on tehty joitakin muutoksia.

I LUKU

FILOSOFIAN HISTORIA TIETEENÄ:

SEN TUTKIMUSKOHDE, MENETELMÄ JA MERKITYS

1. FILOSOFIAN HISTORIAA KÄSITTELEVÄN TIETEEN TUTKIMUSKOHDE

Filosofian peruskysymys ja tutkimuskohde

Filosofia [1] on erikoinen maailman tiedostamisen muoto, olemisen ja tiedon yleisimpiä ongelmia koskevien katsomusten järjestelmä. Näistä ongelmista keskeisin on filosofian peruskysymys, kysymys ajattelun suhteesta olemiseen, hengen suhteesta luontoon. Filosofia on yksi yhteiskunnallisen tajunnan muotoja, se kuuluu ideologiseen päällysrakenteeseen ja luokkayhteiskunnassa ilmentää tietyn luokan maailmankatsomusta. Samalla filosofia täyttää aina tiedollisia (ja vaihtelevassa määrin heuristisia) tehtäviä ja kehittyessään tulee itsenäiseksi tieteeksi. Sillä on oma tutkimuskohteensa, joka muuttuu yhteiskunnan ja tieteellisen tiedon kehityksen kuluessa. Marxilais-leniniläisen filosofian, so. dialektisen ja historiallisen materialismin, tutkimuskohteena ovat luonnon, yhteiskunnan ja ajattelun mahdollisimman yleiset kehityslait.

Filosofian peruskysymyksellä on kaksi puolta. Toinen on kysymys siitä, kumpi on ensisijainen: materia vai henki, oleminen vai ajattelu. Ne filosofit, jotka pitävät materiaa, luontoa, olemista ensisijaisena ja henkeä, tajuntaa, ajattelua toissijaisena, kuuluvat materialistiseen leiriin. Sitä vastoin filosofit, joiden mielestä ensisijainen on tajunta, ajattelu, henki (tai, kuten monet heistä sanovat, jumala), kuuluvat idealistiseen leiriin. On olemassa myös materialismin ja idealismin välimaille sijoittuvia filosofisia virtauksia, joiden mukaan materia ja henki ovat itsenäisiä, toisistaan riippumattomia olemuksia.

Toinen filosofian peruskysymyksen puoli on kysymys siitä, onko maailma tiedostettavissa, voivatko ihmisten mielikuvat ja käsitteet olla objektiivista totuutta vai onko

maailman tiedostaminen ja objektiivisen totuuden saavuttaminen mahdotonta. Materialismi katsoo, että maailma on periaatteessa tiedostettavissa ja että tieto on ulkokohtaisen todellisuuden heijastumaa. Eräät idealistit myöntävät maailman tiedostettavuuden, mutta kiistävät sen, että ihmistajunnassa heijastuu objektiivinen todellisuus. Huomattava osa idealisteista on agnostikkoja, ts. he kieltävät maailman tiedostettavuuden. Agnostisismi on yritys väistää filosofian peruskysymys ja asettua välittävälle kannalle materialismin ja idealismin välillä.

Filosofia syntyi noin 3000 vuotta sitten Muinais-Idän maissa. Jo muinaisaikoina filosofiaan kehittyi kaksi vastakkaista suuntausta, materialismi ja idealismi. Materialistisen ja idealistisen maailmankatsomuksen välisen vastakohtaisuuden ohella filosofian kehityksen kuluessa syntyi myös kaksi vastakkaista maailmantiedostamistapaa, dialektinen ja metafyysinen ajattelumetodi.

Dialektinen metodi tarkastelee kaikkia ilmiöitä keskinäisessä yhteydessä, kehitys- ja muutosprosessissa sekä paljastaa tätä prosessia määräävät sisäiset vastakohdat ja niiden taistelun. Metafyysinen metodi, jolla Engelsin sanojen mukaan »oli aikoinaan suuri historiallinen oikeutuksensa», tyytyy pääasiallisesti olioiden ja ilmiöiden erittelyyn ja luokitteluun ottamatta huomioon ilmiöiden keskinäistä yhteyttä, se tarkastelee ilmiöitä etupäässä määrällisen muutoksen kannalta ja pitää niitä sisäisistä vastakohdista ja niiden taistelusta vapaina. Dialektiikka ja metafysiikka eivät siis ole ainoastaan todellisuuden erilaisia tarkastelutapoja, vaan myös sen erilaisia tulkintoja.

Marxilainen käsitys filosofian historian tutkimuskohteesta

Filosofian historia tieteenä tutkii niiden oppien syntyä ja kehitystä, jotka ratkaisevat tavalla tai toisella filosofian ongelmia, määrittelevät ihmisen suhteen maailmaan, esittävät olemisen ja tiedostuksen yleislakien materialistisen tai idealistisen, dialektisen tai metafyysisen selityksen.

Marxilainen filosofian historia tieteenä selvittelee filosofisten ongelmien synty- ja ratkaisuhistoriaa, ennen kaikkea filosofisten perussuuntausten, materialismin ja idealismin, muotoutumis- ja kehittymishistoriaa sekä näiden suuntausten välistä taistelua, yksien materialismin muoto-

jen ja lajien vaihtumista toisiksi muodoiksi ja lajeiksi sekä dialektiikan synty- ja kehitysvaiheita ja sen taistelua metafysiikkaa vastaan. Koska filosofia on todellisuuden tiedostamisen erikoinen, spesifinen muoto, joka saa ilmaisunsa loogisissa kategorioissa, filosofisissa käsitteissä ja aatteissa, niin filosofian historia tutkii myös loogisen ajattelun tärkeimpien kategorioiden syntyä, muotoutumista ja kehitystä.

Marxilainen filosofian historia kiinnittää erikoista huomiota dialektisen materialismin synnyn ja kehityksen tutkimiseen, onhan dialektinen materialismi tieteellinen filosofinen järjestelmä, maailman tiedostamisen ja vallankumouksellisen uudistamisen menetelmä, sosialismin puolesta taistelevien työväenluokan ja sen johtamien yhteiskunnallisten voimien tieteellisen maailmankatsomuksen filosofinen perusta.

Filosofinen problematiikka. Miten se on muuttunut historian kuluessa

Filosofien pohtimien kysymysten piiri on filosofian historiallisen kehityksen aikana vaihdellut, minkä vuoksi filosofian tutkimuskohde ja käsitys siitä ovat kokeneet muutoksia. Niinpä orjanomistajayhteiskunnan kaudella ei vielä ollut olemassa luontoa ja yhteiskuntaa, materian yksittäisiä liikemuotoja tutkivia erityistieteitä, joten filosofia oli tietoa yleensä ja alun perin miltei ainoa tiedon muoto. Myöhemmin, erityistieteiden syntyessä, tapahtui rajankäyntiä näiden tieteiden ja filosofian välillä, ja ne erkanivat filosofiasta. Tiedon kehittyminen ja eriytyminen aiheutti sen, että filosofia lakkasi vähitellen olemasta kaikkikäsittävä tieteiden tiede ja sen tutkimuskohde rajoittui olemisen ja tiedon yleisiin ongelmiin. Nykyajan tieteellinen filosofia, dialektinen materialismi, tutkii todellisuuden yleisimpiä kehityslakeja, jotka ilmenevät ihmisen yhteiskuntahistoriallisessa käytännössä ja heijastuvat hänen ajattelussaan.

Vaihtelipa filosofian pohtimien kysymysten piiri ja siis itse filosofian tutkimuskohde miten paljon tahansa, olemiseen ja tietoon, ihmisen ja yhteiskunnan elämään liittyvät ongelmat ovat ihmiskunnan aatehistorian kaikkina kausina pysyneet kaikille filosofisille opeille yhteisinä. Ne ovat vaihtelevassa määrin muodostaneet kaikkien filosofisten teorioiden tutkimuskohteen.

Filosofit ovat aina tavalla tai toisella vastanneet kysymyksiin siitä, onko luonto, maailma olemassa itsessään, ts. onko se materiaalinen vai onko se riippuvainen jostakin tuonpuoleisesta, onko se tuonpuoleisen »varjokuva»; onko maailma ikuinen vai hengen, jumaluuden luoma; onko maailma, luonto liike- ja muutostilassa kehittyen omien objektiivisten, tajunnasta ja hengestä riippumattomien, lakiensa mukaisesti vai onko niin, ettei tällaisia objektiivisia lakeja ole olemassa, vaan kaikki liike ja muutos maailmassa riippuvat ulkopuolisen voiman, hengen tai jumaluuden asioihinpuuttumisesta tai ihmisten tajunnasta, heidän järjestään, tahdostaan yms. Nämä ja monet muut kysymykset, joita esimarxilaisissa filosofisissa opeissa oli tapana kutsua ontologisiksi, ovat aina kuuluneet filosofian tutkimuspiiriin.

Ihmisen suhde maailmaan on ollut filosofian keskeinen huomionkohde. Tämä erittäin tärkeä filosofinen ongelma liittyy läheisesti filosofian peruskysymykseen, ja se ratkaistaan ihmisen käytännöllisessä ja teoreettisessa toiminnassa, joka pääsääntöisesti on luonteeltaan yhteiskunnallista ja joka määräytyy viime kädessä yhteiskunnassa vallitsevasta aineellisesta tuotantotavasta.

Tieteen ja itse filosofian kehitys on välttämättä johtanut tietoteoreettisen problematiikan korostumiseen. Kyseessä ovat sellaiset ongelmat kuin ajattelun suhde olemiseen, maailmaa koskevien mielikuviemme suhde todelliseen maailmaan, subjekti–objekti -probleemat, todellisuuden tiedostamisen tiet ja keinot, tiedostuksen asteet, muodot ja menetelmät, totuus ja sen kriteeri ym.

Filosofinen ajattelu on loogista ajattelua, se edellyttää tiettyjä loogisia muotoja, kategorioita ja käsitteitä, joissa ajattelu toteutuu, ja lakeja, joiden mukaisesti se kehittyy; inhimillisen ajattelun logiikkaa koskevat kysymykset ovat olleet erottamaton osa filosofian tutkimuskohdetta.

Filosofit ovat aina soveltaneet joitakin tiedostusmenetelmiä, he ovat tarkastelleet ja selittäneet maailman ilmiöitä dialektiikan tai metafysiikan kannalta. Todellisuuden selitystapoja, sen tiedostusmenetelmiä koskevat kysymykset, ts. metodologiset kysymykset, ovat niin ikään kuuluneet filosofian tutkimuskohteeseen.

Tieteen ja filosofian aikaisempina kehityskausina, jolloin luonnontiede ei vielä ollut tarpeeksi korkealla tasolla ja luontoa tutkivat tieteet tarjosivat vain hajanaisia ja kat-

kelmanomaisia tietoja, eräät filosofit koettivat ohi luonnontieteen tutkimustulosten tieteellisen yleistyksen saada selville luonnonlait ja yksittäisten luonnonilmiöiden välillä vallitsevat yhteydet. Nämä »luonnonfilosofiset» ongelmat kuuluivat 1800-luvun puoliväliin asti filosofian tutkimuspiiriin. Luonnontieteiden kehittyessä, etenkin 1800-luvun suurten luonnontieteellisten keksintöjen jälkeen, luonnonfilosofisten selitysten tilalle tuli luonnontieteiden saavutusten filosofinen yleistys, joka paljastaa luonnonlakeja, ilmiöiden välillä vallitsevia todellisia yhteyksiä. Luonnontietämisen alueella filosofian tutkimuskohteeksi tulivat yleiset lainalaisuudet, jotka hallitsevat materian yksien liikemuotojen muuttumista toisiksi liikemuodoiksi, materian eri liikemuotojen väliset reaaliset yhteydet, objektiivinen luonnondialektiikka, luonnontieteiden löytämien lakien dialektinen luonne sekä tieteellisen ajattelun logiikka luonnontieteiden piirissä. Nämä luonnontieteen yleiset filosofiset ongelmat kuuluvat nykyäänkin filosofian tutkimuskohteeseen.

Tuon tai tämän luokan tai yhteiskuntaryhmän maailmankatsomuksen tulkitsijana filosofia on aina pohtinut yksilön asemaa yhteiskunnassa ja hänen kutsumustaan, historian »tarkoitusta» sekä kysymyksiä siitä, mitkä ovat historian liikevoimat, mihin yhteiskunta on menossa, mikä on sen tulevaisuus, yms. Nämä ja muut tärkeät kysymykset, jotka esimarxilaisissa filosofisissa järjestelmissä lukeutuivat ns. historianfilosofian alaan, ovat niin ikään osa filosofian tutkimuskohdetta.

Filosofia on (niin menneinä aikoina kuin tietyssä määrin nykyäänkin) sulkenut piiriinsä myös sosiologian, etiikan ja estetiikan yleisteoreettiset ongelmat (yhteiskuntaelämän olemus, lainalaisuudet ja rakenne, sen aineellisten ja henkisten elementtien keskinäinen suhde, ihmisten väliset suhteet ja yhteydet, yksilö ja yhteiskunta ym.; moraalin perusperiaatteet, siveyslait; kauneuden olemus, taiteen suhde todellisuuteen ym.).

Näin ollen voidaan sanoa: kun konkreettiset luonnontieteet (fysiikka, kemia, biologia ym.) tutkivat materian eri liikemuotoja ja niiden kehityslainalaisuuksia ja konkreettiset yhteiskuntatieteet (kansantaloustiede, oikeustiede, taiteentutkimus ym.) selvittelevät yhteiskuntaelämän eri puolia ja niiden kehityslainalaisuuksia, niin filosofian tehtävänä on antaa vastaus olemista ja tietämistä koskeviin

yleisiin kysymyksiin. Näitä kysymyksiä sivuavien käsitysten historiallinen kehitys on filosofian historian tutkimuskohde.

2. MARXILAISTEN PERIAATTEIDEN SOVELTAMINEN FILOSOFIAN HISTORIAAN

Puoluekantaisuuden periaate

Marxismi-leninismi lähtee siitä, että filosofian historia on aina ollut filosofisten puolueiden, materialismin ja idealismin, taistelutantereena; eri luokkien ja sosiaaliryhmien yhteisedut ja ideologia ovat saaneet ilmauksensa materialismin ja idealismin välisessä taistelussa. »Uusin filosofia on yhtä puolueellista kuin kaksi tuhatta vuotta sitten»,[2] sanoo Lenin. Materialismi julistautuu puoluekantaiseksi, koska se katsoo, että filosofia, arvioipa se tapahtumia miten tahansa, asettuu tuon tai tämän yhteiskuntaryhmän kannalle. Sitä vastoin monet riistoyhteiskunnan hallitsevien luokkien maailmankatsomusta ja etuja ilmentäneet filosofit ovat esittäneet oppinsa luokkien ja puolueiden »yläpuolella» olevana yleisinhimillisenä, ikuisena ja absoluuttisena totuutena. Vaikka idealistit verhoutuvatkin »puolueettomuuden» kaapuun, he pyrkivät silti pyyhkimään materialismin pois filosofian historiasta esittäen idealismin ainoana tosi filosofisena ajatussuuntauksena. Niinkin merkittävä dialektikkofilosofi kuin Hegel itse asiassa jätti materialismin filosofian historian ulkopuolelle. Hän väitti, että »filosofia seisoo samalla maaperällä kuin uskontokin, ja sillä on sama kohde: itsessään ja itseään varten oleva järki»[3]. Hegelin mukaan vain tämän yhteissisällön ilmaisumuodot poikkeavat toisistaan, ja tältä osin filosofian historia eroaa uskontohistoriasta. Materialismia taas Hegel piti totuudenvastaisesti »filosofoinnin alimpana muotona».

Päinvastoin kuin idealistinen filosofia, joka tavallisesti on sidoksissa riistoyhteiskunnan hallitsevien luokkien ideologiaan ja etuihin, mutta joka ei tunnusta sitä, marxilainen filosofia julistaa avoimesti, että se on yksi vallankumouksellisen proletariaatin maailmankatsomuksen perusosa, tieteellisen kommunismin filosofinen perusta, ja todistelee, että porvarillinen yhteiskunta on vallankumouksen tietä muutettava kommunistiseksi yhteiskunnaksi. Edelleen, marxilaisen filosofian puoluekantaisuus ilme-

nee siinä, että marxilainen filosofia vastustaa päättävästi taantumuksellista porvarillista filosofiaa, yrityksiä sovittaa materialismi ja idealismi keskenään, asettua filosofian puoluetaistelun yläpuolelle, sekä arvostelee kaikkea poikkeamista materialismista idealismiin ja uskontoon päin.

Koska vallankumouksellisen proletariaatin ja sen johtamien sosialismin puolesta taistelevien edistyksellisten voimien luokkaedut käyvät viime kädessä yksiin objektiivisen historiallisen prosessin lainalaisuuksien kanssa, niin puoluekantaisuus kytkeytyy marxilaisessa filosofiassa erottamattomasti tieteelliseen objektiivisuuteen ja mahdollistaa todellisuuden oikean ja kaikinpuolisen tiedostamisen.

Marxilainen historismin periaate

Marxismi tutkii ja arvioi menneisyyden filosofisia järjestelmiä konkreettis-historialliselta kannalta. Lenin sanoi, ettei ajattelijoita pidä arvioida sen mukaan, mitä he eivät ole antaneet nykyisiin vaatimuksiin verrattuna, vaan sen mukaan, mitä uutta he ovat antaneet edeltäjiinsä verrattuna. »Koko marxilaisuuden henki, koko sen systeemi vaatii, että jokaista väittämää on tarkasteltava vain (α) historiallisesti; (β) vain sitomalla se muihin; (γ) vain sitomalla se historian konkreettiseen kokemukseen»[4], Lenin tähdensi.

Tieteellinen filosofian historia noudattaa marxilaista historismin periaatetta. Se ei hylkää ilman muuta idealismia, vaan selvittelee idealististen oppien juuria ja olemusta, tarkastelee näihin oppeihin sisältyviä ristiriitaisuuksia sekä tutkii eräiden idealististen järjestelmien arvokkaita aineksia (esim. Hegelin filosofiassa hänen dialektiikkaansa). Se osoittaa, että vaikka eräät idealistiset käsitykset ovatkin martoja, ne kasvavat kuitenkin inhimillisen tiedon elävässä puussa; ne johtuvat itse tiedostusprosessista, niillä on tietoteoreettiset juurensa, jotka liittyvät poikkeamiseen tiedon oikealta tieltä, yksipuolisuuteen, subjektivismiin yms. Hallitsevien luokkien edut ovat vaikuttaneet sen, että nämä todestapoikkeamiset muodostuivat pysyviksi ja paisuivat idealistisiksi oppilauseiksi ja kokonaisiksi filosofisiksi järjestelmiksi, jotka yhtyvät uskontoon ja ovat usein todelliselle tieteelle vieraita.

Engels totesi, että idealismi on väärä, mutta aikaansa

nähden ja itse tiedon kehityskulun kannalta välttämätön filosofian muoto.[5] Lenin opetti: »*Dialektisen* materialismin kannalta filosofinen idealismi on... tiedostuksen yhden piirteen, puolen, särmän *yksipuolista*, liiallista... kehittämistä (paisuttamista, pullistamista) absoluutiksi, joka *irrotetaan* materiasta, luonnosta ja jumalallistetaan. Idealismi on pappishapatusta. Oikein. Mutta filosofinen idealismi on ('*oikeamminkin*' ja '*lisäksi*') tie pappishapatukseen loputtoman monimutkaisen inhimillisen *tiedostuksen* (dialektisen) *erään vivahteen* kautta.»[6]

Lähestyessään filosofisia oppeja historiallisesti marxilainen filosofian historia ottaa huomioon menneiden aikojen ajattelijoiden (Aristoteleen, Baconin, Feuerbachin, Herzenin, Tšernyševskin ym.) filosofian historiaa koskevien katsomusten arvokkaat ainekset. Niinpä marxismi arvostaa Hegelin filosofian historiaa koskevan opin »järkevän ytimen», ts. sen, että Hegel selvitteli, joskin idealistiselta, väärältä perustalta, erilaisten filosofisten oppien lainomaista yhteyttä ja niiden kehityksen jatkuvuutta. Filosofian historia esittäytyi tämän ansiosta tiedon historiallisena kehitysprosessina eikä toistensa yli kasautuvien katsomusten ja käsitysten kaaoksena. Hegelille on luettava ansioksi myös se, että hän jäljitti dialektiikan kehitystä filosofian historiassa.

Puhuessaan niiden porvarillisten tiedemiesten tieteellisistä saavutuksista, jotka tieten tai tietämättään ovat kapitalistisen yhteiskunnan hallitsevien luokkien »käskyläisiä», Lenin katsoi, että marxilaisten tehtävänä on »kyetä omaksumaan ja uudestimuokkaamaan ne saavutukset, joihin nämä 'käskyläiset' pääsevät... ja *osata* karsia pois niiden taantumuksellinen tendenssi, osata noudattaa *omaa* linjaansa sekä taistella meille vihamielisten voimien ja luokkien *koko linjaa vastaan*»[7]. Tämä koskee myös filosofian historiaa.

Filosofian historian harhatulkintaa modernissa porvarillisessa filosofiassa

Filosofian historian periaatteista, sen tutkimuskohteesta ja menetelmästä käydään nykyään kiivaita ideologisia kiistoja marxismi-leninismin ja nykyajan taantumuksellisten idealististen oppien välillä.

Monet uuspositivismin, nykyajan idealistisen filosofian laajalle levinneen suuntauksen, edustajista (Ph. Frank,

L. Wittgenstein, B. Russel, R. Carnap ym.) itse asiassa kieltävät sen, että filosofialla on oma tutkimuskohteensa, joka eroaa erityistieteiden tutkimuskohteista. He rajoittavat filosofian tehtävät loogisen ajattelun menettelytapojen ja välineiden sekä »tieteen kielen» rakenteen tutkimiseen. Tällainen käsitys filosofian tutkimuskohteesta johtaa siihen, että mainitut filosofit hylkäävät filosofian historian myönteisen sisällön ja kieltävät tämän tieteen merkittävän itsenäisen roolin maailman tiedostuksessa.

Eksistentialismin, modernin porvarillisen filosofian toisen suuntauksen, edustajat esittävät jonkin verran eriävän, mutta marxismin kannalta yhtä erheellisen näkemyksen filosofian historiasta. Niinpä Karl Jaspers katsoo mahdottomaksi tarkastella filosofian historiaa objektiivisesti yhtenäisenä historiallisena prosessina, joskaan hän ei kiistä filosofian historiaan kohdistuvan tutkimuksen välttämättömyyttä. Jaspersin mukaan jokainen filosofi on historiasta riippumattoman yksilöllisen subjektiivisen maailmansa luoja, ja filosofia kokonaisuudessaan on »ajatonta henkien taistelua». Jaspersin ja muiden eksistentialistien subjektivismista johtuu, että he käsittelevät filosofian historian tosiasioita mielivaltaisesti. Ei ole sattuma, että Jaspers yhdistää eri aikakausia ja eri suuntauksia edustavia filosofeja (esim. Platonin ja Kantin, Hobbesin ja Fichten, Tuomas Akvinolaisen ja Hegelin, Ciceron ja Voltairen) yhteisiksi »ryhmiksi» välittämättä filosofisen ajattelun todellisesta historiasta. Historiallisten tosiasioiden mielivaltaisen käsittelyn seurauksena on todellisen filosofian historian irrottaminen reaalisesta historiallisesta tapahtumisesta, tieteen kehityksestä ja aatetaistelusta.

Eräät muut nykyajan idealistisen filosofian suuntaukset (esim. uustomistit, spiritualistit ja eräät objektiivisen idealismin edustajat) pitäytyvät uskontoa lähellä olevaan näkemykseen, jonka mukaan filosofian tutkimuskohteena on aina ollut jokin ikuinen absoluuttinen henki, maailmanjärki (joka osoittautuu jumalan salanimeksi).

Näin ollen nykyiset porvarilliset filosofianhistorioitsijat – sekä ne, jotka alistavat filosofian uskonnon alaiseksi ja pitävät filosofian historiaa uskontohistorian lisäkkeenä, että ne, jotka katsovat filosofian historian yksittäisten ajattelijoiden subjektiivisen luomistyön tuotteeksi – itse asiassa irrottavat filosofian historian yhteiskunnan ja tieteen todellisesta kehityshistoriasta. Taantumukselliset

idealistifilosofit vastustavat materialismia myös filosofian historian alueella ja vähättelevät materialismin saavutuksia ja perinteitä. He julistavat idealistiset ja metafyysiset filosofiset opit luokkien ja puolueiden yläpuolella oleviksi ja hylkäävät filosofisen ajattelun materialistisen ja dialektisen perinnön.

Marxilais-leniniläinen filosofia arvostelee nykyisten porvarillisten filosofien filosofianhistoriallisia oppeja, jotka vääräntävät ihmiskunnan filosofisen ajattelun kehityskuvaa ja pahoinpitelevät filosofian parhaimpia traditioita.

3. FILOSOFIAN HISTORIAN JA SEN KEHITYSLAINMUKAISUUKSIEN MARXILAINEN TUTKIMUSMENETELMÄ

Filosofian historiaan sovellettavan marxilaisen menetelmän olemus

Dialektinen ja historiallinen materialismi erottaa filosofiassa kaksi eri puolta: kognitiivisen puolen, sillä filosofia tiedostaa huomattavassa määrin maailmaa ja tietyissä oloissa täyttää tieteen tehtäviä, ja ideologisen puolen, koska filosofia on osa ideologista päällysrakennetta. Marxilainen filosofian historia selvittelee filosofisten oppien yhteyttä muihin yhteiskuntaelämän ja ihmistajunnan muotoihin (etenkin tieteen kehitykseen) sekä filosofian riippuvuutta kunkin aikakauden yhteiskunnallisista suhteista (ja viime kädessä aineellisesta tuotantotavasta) ja luokkataistelusta. Filosofian historia paljastaa siten ne näkökohdat, joita filosofit ovat pitäneet ohjenuoranaan luodessaan oppejaan, sekä tuon tai tämän luokan tai sosiaaliryhmän maailmankatsomusta ilmentävien filosofisten aatteiden tietynsuuntaisen kehityksen perussyyt.

Filosofian historia on lainmukaisesti kehittyvä prosessi, jossa erilaiset filosofiset opit ovat vuorovaikutuksessa keskenään ja riippuvuussuhteessa toisiinsa. Ne kehittyvät filosofian vastakkaisten suuntausten ja tendenssien (materialismin ja idealismin, dialektiikan ja metafysiikan jne.) välisen taistelun kuluessa. Tämä taistelu johtaa laadullisiin muutoksiin filosofiassa: materialismin ja dialektiikan muodot vaihtuvat, ja 1800-luvun puolimaissa filosofiassa tapahtuu vallankumous, syntyy dialektinen ja historiallinen materialismi.

Marxilainen filosofian historia ei tyydy filosofisten oppien selosteluun. Se antaa yleiskuvan filosofisen tiedon etenevästä kehityksestä, johon liittyy siirtymistä alemmasta korkeampaan sekä materialismin ja idealismin, dialektiikan ja metafysiikan taistelua, ja paljastaa tämän kehityksen lainmukaisuudet. Filosofian historian marxilainen menetelmä tarkastelee kaikkia filosofisia oppeja historiallisesti, tiettyinä asteina maailman tiedostuksen kehityksessä. Se ei salli filosofisten oppien nykyaikaistamista eikä pane menneiden aikojen ajattelijoiden nimiin sellaisia aatteita, joita heillä ei ole ollut eikä voinutkaan olla. Marxismi vaatii, että jokaista filosofista oppia tutkittaessa on paljastettava sen sosiaaliset ja tietoteoreettiset juuret, selvitettävä ja arvioitava kaikin puolin tieteelliseltä, marxilaiselta kannalta tässä opissa kehiteltyjen filosofisten katsomusten järjestelmä.

Filosofian kehityksen eräitä yleisiä ja erityisiä lainmukaisuuksia

Marxismi-leninismi erottaa toisistaan olemisen ja tiedon kaikille kehitysmuodoille ominaiset yleiset dialektiset lainmukaisuudet, kaikille yhteiskunnallisen tajunnan muodoille, mm. filosofialle, ominaiset erityiset lainmukaisuudet ja spesifiset lainmukaisuudet, jotka luonnehtivat filosofiaa yhteiskunnallisen tajunnan erikoismuotona sekä filosofian historiaa. Kaiken tiedon ja olemisen yleisten kehityslainmukaisuuksien joukkoon kuuluvat määrällisten muutosten laadullisiksi muuttuminen, kieltämisen kieltäminen, vastakohtien ykseys ja taistelu kaiken kehityksen lähteenä ym. dialektiikan lait. Kaikkien yhteiskunnallisen tajunnan muotojen kehitystä määräävä erityinen ja samalla yleissosiologinen lainmukaisuus ilmenee siinä, että aineellinen tuotantotapa esittää viime kädessä ratkaisevaa osaa kaikkien yhteiskunnallisten aatteiden synnyssä ja kehityksessä; marxismi ilmaisee tämän lainmukaisuuden seuraavasti: yhteiskunnallinen oleminen määrää yhteiskunnallisen tajunnan. Filosofia, samoin kuin muutkin yhteiskunnallisen tajunnan muodot (poliittinen ideologia, oikeus, moraali, uskonto, taide), kuuluu yhteiskunnan taloudelliselle perustalle kohoavaan päällysrakenteeseen.

Koska filosofia, varsinkin sen materialistinen suuntaus, kehittyy vuorovaikutuksessa luonnontutkimuksen kanssa,

niin filosofian luonne ja kehitystaso riippuvat huomattavassa määrin teollisuuden ja tieteellisteknisen kehityksen saavutuksista: luonnontutkimus liittyy näet erottamattomasti teollisuuteen ja tieteellistekniseen kehitykseen. Engels kirjoitti: »Filosofeja ei suinkaan vienyt eteenpäin vain puhtaan ajattelun voima, niin kuin he itse luulivat. Päinvastoin. Todellisuudessa heitä vei eteenpäin etenkin luonnontieteen ja teollisuuden valtava ja yhä nopeammin etenevä kehitys.»[8]

Yhteiskunnallisen tajunnan yleissosiologinen kehityslainmukaisuus ilmenee luokkayhteiskunnissa myös yhteiskunnallisen tajunnan riippuvaisuutena luokkataistelusta. Luokkataistelua käydään sekä poliittisella että ideologisella alueella. Luokkayhteiskunnissa filosofiset opit ilmentävät tiettyjen luokkien tai sosiaaliryhmien maailmankatsomusta, ne ovat luonteeltaan luokkasidonnaisia.

Yhteiskunnallisen tajunnan kansallisten ja kansainvälisten kehitysehtojen keskinäinen yhteys ilmenee lainomaisesti ideologian, mm. filosofian, historiassa. Kunkin kansan filosofisen ajattelun kehitys riippuu muistakin tekijöistä kuin maan talouselämästä ja luokkien välisestä taistelusta. Mikäli kyseinen kansa on taloudellisessa, poliittisessa ja aatteellisessa vuorovaikutuksessa muiden maiden kansojen kanssa, se saa vaikutteita näiden kansojen filosofiasta ja yhteiskunnallisesta ajattelusta.

Marxilainen filosofian historia vastustaa niiden filosofien virheellisiä käsityksiä, jotka katsovat, että eräät kansat ovat antaneet panoksensa filosofian kehitykseen, kun taas toiset kansat eivät ole lisänneet mitään tai eivät juuri mitään filosofisten aatteiden aarteistoon. Niinpä Hegel oli sitä mieltä, että vain sellaiset Länsi-Euroopan kansat kuin kreikkalaiset, roomalaiset ja etenkin saksalaiset ovat toteuttaneet »kansallishengessään» »absoluuttisen hengen» filosofiset arvot. Hän väitti, että »varsinainen filosofia alkaa lännessä. Vasta länsimaissa koittaa... itsetajunnan vapaus»[9]. Sitä vastoin itäisten kansojen filosofia oli muka alemmanasteista filosofiaa (»tarkastelun asteella olevaa ajattelua»), jolla ei ollut sanottavaa vaikutusta yleismaailmalliseen filosofiaan.

Eurooppa on todellakin ollut tieteellisen ja filosofisen ajattelun voimakeskus. Antiikin Kreikan filosofia kohosi korkeaan kukoistukseen ja sisälsi monien myöhempien filosofian lajien alkeita. Renessanssiaikana, 1300–1600-lu-

vulla, Länsi-Euroopassa syntyi ihmiskunnan suurisuuntaisia tieteellisiä ja filosofisia ajatusvirtauksia. 1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun saksalainen klassinen filosofia tuotti maailmanhistoriallisesti merkittäviä filosofisia oppeja.

Saksassa syntynyt dialektinen materialismi, joka jatkoi muinaiskreikkalaisesta filosofiasta klassiseen saksalaiseen filosofiaan ulottuvaa filosofian kehityksen valtalinjaa, on muodostunut kansainvälisen proletariaatin suureksi vallankumoukselliseksi opiksi, edistyksellisen ihmiskunnan lipuksi. Tämä kaikki ei kuitenkaan merkitse, että Eurooppa yksin oli filosofisen tiedon kehto, niin kuin Eurooppa-keskeisissä opeissa väitetään. Useimmat nykyiset porvarilliset filosofit ovat hyväksyneet Eurooppa-keskeisen näkökannan. He kiistävät totuudenvastaisesti filosofisen ajattelun olemassaolon itämailla tai pitävät itämaista filosofiaa läpeensä uskonnollis-mystisenä, havainnoivana, järkiperäiselle ajattelulle ja tieteelle vieraana jne. Esim. F. Ueberweg väitti, ettei idän kansoilla voi olla puhettakaan filosofiasta sanan varsinaisessa mielessä.

Itse filosofian historia kumoaa virheelliset käsitykset, joiden mukaan itämaisella filosofialla ei ole ollut mitään osuutta yleismaailmallisen filosofian muotoutumiseen. Filosofisen ajattelun kehitys Muinais-Idän maissa (Egypti, Babylonia, Kiina, Intia) alkoi kauan ennen vanhan ajan kreikkalaisen filosofian syntyä ja, kuten tässä kirjassa osoitetaan, rikastutti filosofiaa monilla arvokkailla materialistisilla ja dialektisilla aatteilla. Myöhemmin itämainen filosofia kehittyi suurin piirtein samaan suuntaan kuin länsimainenkin filosofia, ja molemmat saivat toisiltaan vaikutteita. Kaikki tämä todistaa, että Eurooppa-keskeiset teoriat itämaisen filosofian lamasta, ns. länsimaisen ja itämaisen ajattelutavan ikuisesta vastakohtaisuudesta ja vihamielisyydestä ovat kestämättömiä.

Kuitenkin kun lännessä renessanssi, 1600–1800-luvun vallankumoukset, tieteellistekninen kehitys ja varsinkin työväenluokan vapautusliike ovat synnyttäneet tieteellisen, filosofisen ja yhteiskunnallisen ajattelun kiihkeän nousun, niin itämailla, joissa monia vuosisatoja on vallinnut feodalismi ja uskonnollinen ideologia, filosofialle ei ole tarjoutunut yhtä suotuisia kehitysedellytyksiä, eikä se uudella ajalla vaikuttanut niin voimakkaasti maailman filosofiseen ajatteluun kuin länsimainen filosofia.

Eräillä itämailla yleistyvät Aasia-keskeiset teoriat ovat

niin ikään paikkansapitämättömiä ja taantumuksellisia. Niiden mukaan todellinen filosofia on kehittynyt ainoastaan idässä, kun taas länsi on muka vajonnut »rationalismiin» ja vieroksunut uskonnollis-eettisiä oppeja (joissa Aasia-keskeisten teorioiden esittäjät näkevät filosofian ytimen). Myös maolaiset ym. nationalistit vääristelevät totuutta julistamalla, että »järjen valo» on muka aina tullut idästä, Aasiasta ja että itämaiden tulee sen vuoksi olla ihmiskunnan filosofisen ja yhteiskunnallisen ajattelun voimakeskus.

Internationalismin periaatetta noudattava marxilais-leniniläinen tiede osoittaa, että filosofinen ajattelu on kehittynyt niin idässä kuin lännessäkin ja että eri maissa syntyneet filosofiset opit ovat pohtineet pääasiallisesti filosofian yleisiä ongelmia ja rikastuttaneet filosofisen ajattelun aarteistoa.

Filosofian kehityksen suhteellinen itsenäisyys ja sisäinen logiikka

Filosofialle, samoin kuin muillekin ideologian muodoille, on ominaista kehityksen suhteellinen itsenäisyys. »Kerran muodostuttuaan kaikkinainen ideologia kehittyy yhteydessä olemassaolevaan mielle-aineistoon kehitellen tätä edelleen» [10], Engels kirjoitti.

Niin suuresti kuin filosofian kehitys riippuukin taloudellisesta perustasta ja viime kädessä yhteiskunnan aineellisista elinehdoista, olisi väärin johtaa niistä välittömästi kaikki filosofiset aatteet. Näin menettelivät aikoinaan A. Bogdanov, V. Šuljatikov ym. marxismin vulgarisoijat, jotka pyrkivät selittämään jokaisen filosofisen käsitteen porvariston välittömistä eduista tai kapitalistisen tuotantotekniikan kehityksestä johtuvaksi. Jos filosofian kehityssuunta määräytyy viime kädessä yhteiskunnan talouselämästä, niin filosofisten aatteiden sisältö, etenkin loogiset kategoriat, muodot, joissa filosofinen ajattelu kehittyy, eivät johdu välittömästi taloudesta, vaan liittyvät huomattavassa määrin aikansa ideologiseen taisteluun, muiden yhteiskunnallisen tajunnan muotojen (taiteen, uskonnon ym.) kehitykseen, tieteeseen ja siihen ajatusaineistoon, jonka filosofit ovat saaneet edeltäjiltään. Nimenomaan siinä ilmenee filosofian suhteellinen itsenäisyys.

Filosofian suhteellinen itsenäisyys ilmenee myös siinä, että filosofinen ajattelu, joka heijastaa yhteiskunnan elämää ja pääpiirteissään vastaa taloudellisen perustan luonnetta, voi kehityksessään jäädä jälkeen taloudellisesta perustasta tai kulkea sen edellä. Niinpä feodaalijärjestelmää vastaan suuntautuvien vapautusliikkeiden kaudella näihin liikkeisiin liittynyt edistyksellinen filosofinen ajattelu sai useinkin idealistisia, uskonnollisia muotoja (uskonto oli feodaalijärjestelmän hallitseva ideologia). Selvän esimerkin siitä, että filosofinen ajattelu saattaa kulkea yhteiskuntakehityksen edellä, tarjoaa kapitalismin aikana syntynyt ja kehittynyt dialektinen ja historiallinen materialismi, joka muodostaa sosialistisen ideologian teoreettisen perustan.

Filosofian suhteellista itsenäisyyttä osoittaa myös se, että filosofinen ajattelu saavuttaa toisinaan korkean tason sellaisissa maissa, jotka taloudellisessa ja poliittisessa kehityksessään ovat jonkin verran jääneet jälkeen muista maista. Engels kirjoitti: »Tiettynä työnjaon alana kunkin aikakauden filosofia omaa edellytyksenään tiettyä ajatusaineistoa, jonka sen edeltäjät ovat sille jättäneet ja josta se lähtee. Ja juuri tästä johtuu, että taloudellisesti jälkeenjääneet maat voivat kuitenkin filosofiassa soittaa ensi viulua: Ranska 1700-luvulla verrattuna Englantiin, jonka filosofiaan ranskalaiset nojasivat, myöhemmin Saksa verrattuna molempiin. Mutta niin Ranskassa kuin Saksassakin filosofia, samoin kuin sen ajan yleinen kirjallisuuden kukoistus, johtui taloudellisesta noususta.» [11]

Filosofialla tiettynä maailman tiedostamisen muotona, olemisen ja ajattelun yleisimpiä kysymyksiä koskevien katsomusten järjestelmänä on sisäinen logiikkansa, se ilmaisee yleistetyssä muodossa maailman tiedostamisen lainmukaisuudet, jotka ovat luonnollisen ja yhteiskunnallisen olemisen objektiivisten lainmukaisuuksien heijastusta. Filosofialla on omat spesifiset lainmukaisuutensa, jotka vain osittain ilmenevät muilla yhteiskunnallisen tajunnan alueilla (tiede, taide, yhteiskunnallis-poliittinen ideologia), mikäli filosofia vaikuttaa niihin aatteellisesti ja teoreettisesti. Filosofian spesifisiä kehityslainmukaisuuksia ovat materialismin ja idealismin taistelu, dialektiikan ja metafysiikan taistelu ym.

Filosofisen ajattelun sisäinen kehityslogiikka ilmenee siinä, että kehitysprosessi etenee pääasiallisesti yksinkertaisesta monimutkaiseen, alemmasta korkeampaan. Filosofinen tiedonhankinta ei ole suoraviivainen vaan mutkikas prosessi. Sen kulussa poiketaan useinkin oikeasta todellisuustiedosta ja lähennytään idealismia, mystiikkaa ja uskontoa. Kuitenkin kokonaisuutena katsoen se on etenevä prosessi ja johtaa viime kädessä objektiivisen totuuden tiedostamiseen.

4. FILOSOFIAN TÄRKEIMMÄT KEHITYSVAIHEET

Koska filosofian, samoin kuin muidenkin yhteiskunnallisen tajunnan muotojen, kehitys määräytyy viime kädessä yhteiskuntataloudellisten muodostumien synnystä, kehityksestä ja vaihtumisesta, niin marxismi jakaa filosofian historian kausiin, jotka suurin piirtein vastaavat yhteiskuntataloudellisia muodostumia tai yhteiskuntataloudellisten muodostumien taitekausia ja luokkataistelun historian tärkeimpiä merkkipaaluja. Kyseessä ovat seuraavat filosofian historian kaudet: 1) filosofia orjanomistajayhteiskunnassa; 2) filosofia feodaaliyhteiskunnassa; 3) filosofia feodalismista kapitalismiin siirtymisen kaudella; 4) filosofia kapitalismin vakiintumisen kaudella ennen marxismin syntyä; 5) filosofia esimonopolistisen kapitalismin, proletariaatin vallankumousliikkeen synnyn ja kehityksen kaudella; 6) filosofia imperialismin ja proletaarisen vallankumouksen kaudella ja 7) filosofia sosialismin rakentamisen, kahden vastakkaisen järjestelmän, sosialismin ja kapitalismin, taistelun ja kommunismin voiton kaudella.

Filosofian kunkin historiallisen kehityskauden sisällä marxismi erottaa toisistaan eri vaiheita ja asteita, jotka toisinaan eroavat olennaisesti toisistaan filosofisten oppien luonteen ja kehitystason osalta. Koska filosofia on tieteellisen tiedon erikoislaatuinen muoto, jolle on ominaista suhteellinen itsenäisyys, kunkin aikakauden filosofisten oppien luonne ja suunta vaikuttavat huomattavasti filosofian historian eri kausien välisiin eroihin.

Tieteellinen filosofian historia jakaa filosofisen ajattelun historian kahteen ajanjaksoon: 1) filosofian historia ennen marxismin syntyä ja 2) filosofian historia marxismin synnyn jälkeen. Yhdet materialismin ja dialektiikan muodot vaihtuvat filosofian historiassa toisiksi muodoiksi. Niinpä feodalismista kapitalismiin siirtymisen kaudelle an-

taa leiman renessanssifilosofian kehitys. Kapitalismin kaudella erotetaan toisistaan sellaiset filosofian kehityskaudet kuin 1600- ja 1700-luvun materialismi ja klassinen saksalainen filosofia. Myös materialismin ja dialektiikan korkein historiallinen muoto, so. marxilainen filosofia, kehittyy ja rikastuu; se konkretisoi ja kehittelee lakejaan ja kategorioitaan, tarkentaa väittämiään ja johtopäätöksiään vallankumoustaistelun käytännön ja uusien yhteiskunnallisten kehitysprosessien ja tieteen saavutusten yleistyksen pohjalta.

Dialektisen ja historiallisen materialismin luova kehittäminen imperialismin ja proletaarisen vallankumouksen kaudella sekä uudella historian kaudella, sosialismin rakentamisen, kahden vastakkaisen järjestelmän välisen taistelun ja kommunismin voiton kaudella, merkitsee uutta, leniniläistä vaihetta marxilaisen filosofian kehityksessä. Leninin ja hänen oppilaidensa teokset, marxilais-leniniläisten puolueiden tärkeimmät asiakirjat sekä neuvostoliittolaisten ja ulkomaisten marxilaisten tiedemiesten tutkimukset tarjoavat mieleenpainuvia mallinäytteitä siitä, miten marxilaista filosofiaa kehitetään erottamattomassa yhteydessä elämään, käytäntöön.

5. FILOSOFIAN HISTORIAN MERKITYS TIETEENÄ

Filosofian historia on ennen kaikkea filosofinen ja samalla historiallinen tiede. Perehtyminen siihen antaa mahdollisuuden ymmärtää syvällisesti inhimillisen ajattelun kehityksen ja sen lainmukaisuudet sekä tajuta filosofisesti ihmisen suurenmoisen maailmantiedostamiskokeen. Filosofian historia osoittaa, miten on kehitetty teoreettisen ajattelun muotoja ja kategorioita, tieteellisen tiedostuksen menetelmiä; se opettaa ajattelemaan oikein, dialektisesti, sekä soveltamaan dialektiikkaa maailman tiedostamiseen ja uudistamiseen. »Teoreettinen ajattelu on myötäsyntyinen ominaisuus vain kykynä. Tätä kykyä tulee kehittää ja kouluttaa, eikä siihen toistaiseksi tunneta muuta keinoa kuin koko tähänastisen filosofian tutkiminen»[12], Engels kirjoitti.

Tieteellinen filosofian historia paljastaa idealismin ja metafysiikan tietoteoreettiset juuret ja selvittää menneiden aikojen ajattelijoiden teoreettisten virheiden ja erehdysten

syyt. Se pyrkii ehkäisemään näiden virheiden toistumisen nykyaikaisessa teoreettisessa ajattelussa, vastustaa dogmaattista luutuneisuutta teoriassa ja käytännössä sekä valaa ihmisiin varmuutta ihmisjärjen voimasta, sen kyvystä tiedostaa maailma ja sen lait.

Filosofian historian tutkiminen on tärkeää paitsi tiedolliselta myös käytännöllis-poliittiselta, kasvatukselliselta kannalta. Se auttaa ihmistä omaksumaan ihmiskunnan kartuttaman filosofisen tietouden sekä vaalimaan ja jatkamaan oman kansan ja koko ihmiskunnan filosofisen ajattelun materialistisia ja dialektisia perinteitä, jotka ovat esittäneet merkittävää osaa maailmankulttuurin historiassa.

Filosofian historia opettaa näkemään nykyaikaisten porvarillisten filosofisten virtausten »tietoteoreettisen skolastiikan» takaa kapitalistisen yhteiskunnan hallitsevien luokkien edut sekä paljastamaan näiden »uusimpien» virtausten takana piilevät vanhat, aikansa eläneet taantumukselliset filosofiset opit. Filosofian historia antaa siten aseen taisteluun idealismia, uskontoa ja kaikkea taantumuksellista ideologiaa vastaan.

Filosofian historia tieteenä osoittaa, että dialektinen ja historiallinen materialismi on kulttuurin ja tieteen, mm. filosofisen ajattelun, tärkeimpien saavutusten kehittämisen ja kriittisen muokkaamisen tulosta. Lenin totesi: »Filosofian historia ja yhteiskuntatieteen historia osoittavat täysin selvästi, että marxilaisuudessa ei ole mitään, mikä muistuttaisi 'lahkolaisuutta' siinä mielessä, että se olisi jokin koteloitunut, luutunut oppi, joka on syntynyt *sivussa* maailman sivilisaation kehityksen valtatiestä. Päinvastoin, Marxin nerokkuus on juuri siinä, että hän antoi vastaukset kysymyksiin, jotka ihmiskunnan edistyksellinen ajattelu oli jo asettanut. Hänen oppinsa syntyi filosofian, kansantaloustieteen ja sosialismin suurimpien edustajien opin suoranaisena ja välittömänä *jatkona*.»[13]

Filosofian historian aatteellis-kasvatuksellinen ja käytännöllis-poliittinen merkitys ilmenee pääasiallisesti siinä, että filosofian historia auttaa yhdistämään teorian vallankumouksellisen taistelun ja kommunistisen rakennustyön käytäntöön, muovaamaan tieteellistä, marxilais-leniniläistä maailmankatsomusta, istuttamaan ihmisiin yleviä siveellisiä ihanteita sekä kehittämään hyvää esteettistä makua. »Suurta asiaa – kommunismin rakentamista – ei voida viedä

eteenpäin kehittämättä kaikinpuolisesti itse ihmistä. Ilman ihmisten korkeaa kulttuuri- ja koulutustasoa, yhteiskunnallista valveutuneisuutta ja sisäistä kypsyyttä kommunismi ei ole mahdollinen, samoin kuin se ei ole mahdollinen myöskään ilman vastaavaa aineellis-teknistä perustaa»[14], sanoi Leonid Brežnev NKP:n Keskuskomitean toimintaselostuksessa puolueen 24. edustajakokoukselle. Järjestelmällinen ja syvällinen perehtyminen marxilais-leniniläiseen filosofiaan, mm. filosofian historiaan, on tärkeä ja erottamaton osa tieteellisen maailmankatsomuksen, kommunististen vakaumusten muotoutumisprosessia.

Modernin tieteellisen tiedon saavutukset todistavat kumoamattomasti, että marxismi-leninismi, sen filosofia, so. dialektinen ja historiallinen materialismi, on nykyajan ainoa oikea filosofinen oppi. Marxilainen filosofian historia auttaa perehtymään syvällisesti dialektisen materialismin teoriaan ja menetelmään, soveltamaan niitä luovasti elämään, käytäntöön sekä taistelemaan leppymättömästi marxismille vihamielistä porvarillista ja reformistista ideologiaa, revisionismia ja dogmatismia vastaan.

ENSIMMÄINEN JAKSO

ESIMARXILAISEN FILOSOFIAN HISTORIA

II LUKU

FILOSOFIA MUINAIS-IDÄN MAISSA

Vanhimmat filosofiset opit syntyivät Muinais-Idän maissa: Intiassa, Kiinassa, Egyptissä ja Babyloniassa.

1. MUINAIS-INTIAN FILOSOFIA

Muinaisintialainen filosofia syntyi noin ensimmäisen vuosituhannen keskivaiheilla ennen ajanlaskumme alkua, jolloin nyky-Intian alueelle alkoi muodostua valtioita. Kunkin valtion johdossa oli radža, jonka valta perustui maaylimystön ja uhripappien (brahmaanien) muodostaman sukuylimystön mahtiasemaan. Hallitsevien ja sorrettujen luokkien välisiä suhteita leimasivat voimakkaasti patriarkallisen yhteiskuntajärjestyksen jäänteet.

Muinaisintialainen yhteiskunta jakautui varnoihin eli ryhmiin, jotka myöhemmin muodostivat kastijärjestelmän perustan. Varnoja oli neljä: 1) brahmanat (brahmaanit), jotka pitivät hallussaan pappisvirkoja, 2) ksatriyat eli sotilasylimystö, 3) vaisyat, jotka olivat maanviljelijöitä, käsityöläisiä ja kauppiaita ja 4) sudrat eli alin varna. Sudrat olivat brahmaanien, kasatriyoiden ja vaisyojen vallan alaisia; heillä ei ollut osuutta yhteisön omaisuuteen, heitä ei hyväksytty yhteisön jäseniksi, eivätkä he saaneet osallistua yhteisön asioiden hoitoon. Varnajako oli uskonnon pyhittämä. Ylhäiset pappisperheet olivat sivistyksen ja erikoistietämyksen kannattajia ja vaikuttivat merkittävästi yhteiskuntaan ja uskonnollisen ideologian kehitykseen.

Vedat ovat Intian varhaisin kirjallinen muistomerkki. Niissä on ilmaistu kuvakielellä sangen vanha uskonnollinen maailmankatsomus, johon jo siihen aikaan liittyi joitakin

filosofisia käsityksiä maailmasta, ihmisestä ja siveellisestä elämästä. Vedat jakautuvat neljään ryhmään eli osaan. Vanhimman niistä muodostavat saṃhitāt eli uskonnolliset hymnit. Muiden ryhmien teokset selittävät ja selventävät hymnejä. Saṃhitāt käsittävät neljä kokoelmaa. Varhaisin näistä uskonnollisten hymnien kokoelmista on Rigveda (noin 1500 ennen ajanlaskumme alkua). Vedojen toisen osan muodostavat Brāhmaṇat, rituaalitekstit. Niihin pohjautui brahmanismi, ennen buddhalaisuuden syntyä vallinnut uskonto. Vedojen kolmas osa, Araṇyakat, sisältää erakoille tarkoitettuja käyttäytymisohjeita. Lopuksi Upaniṣadit ovat Vedojen varsinainen filosofinen osa, joka syntyi noin 1000 ennen ajanlaskumme alkua. Jo Vedoissa ja Upaniṣadeissa kuvastuvien uskonnollisten ja mytologisten käsitysten valtakaudella syntyi filosofisen tietoisuuden alkeita, ja ensimmäiset filosofiset opit, niin idealistiset kuin materialistisetkin, alkoivat muotoutua.

Muinaisintialainen filosofia kehittyi tiettyjen järjestelmien eli koulukuntien puitteissa. Koulukunnat jakautuivat kahteen suureen ryhmään: ortodoksisiin (jotka hyväksyivät Vedojen arvovallan) ja heterodoksisiin (jotka eivät hyväksyneet Vedojen arvovaltaa). Useimmat koulukunnat olivat ortodoksisia ja uskonnollisia. Tällaisia olivat vedānta, mīmānsā, sāṅkhya, yoga (jooga), nyāya ja vaiśesika. Silti monissa näistä koulukunnista uskonnollis-eettisen ulkokuoren läpi kuultaa materialistinen suuntaus. Heterodoksisiin koulukuntiin kuuluivat jainalaisuus, buddhalaisuus sekä carvācās ja lokāyata.

Jainalaisuus

Muinaisajan »viisausoppien» kehitys johti jainalaisen filosofian syntyyn. Viisaiden sarjan päätti Vardhamāna, joka perimätiedon mukaan eli kuudennella vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua ja sai liikanimen Jina (Voittaja). Hänen seuraajiaan kutsuttiin jainilaisiksi. Jainalaisuus on pääosaltaan eettinen oppi, joka osoittaa tien sielun »vapautumiselle» himojen alaisuudesta. Tämänkaltainen etiikka on muodostunut perinteiseksi monille intialaisille järjestelmille. Jainalaisen filosofian tarkoituksena on pyhyys, erikoislaatuinen käyttäytymistapa, jonka avulla päästään mainittuun vapautukseen. Viisaus ei jainalaisuuden mukaan ole lähtöisin jumalalta, vaan pyhimyksiltä, jotka ovat

saavuttaneet voiman ja onnellisuuden täydellisen tiedon ja sen mukaisen käyttäytymistavan ansiosta.

Jainalaisuus eettisenä oppina perustuu erikoiseen oppiin olevasta. Tämän opin mukaan on olemassa suuri määrä olioita, jotka ovat todellisia ja joilla on toisaalta pysyviä eli substantiaalisia ja toisaalta satunnaisia eli katoavaisia ominaisuuksia. Elottomien substanssien joukosta on mainittava erityisesti materia eli aine (pudgala). Materia esiintyy joko jaottomiin elementteihin (atomeihin) jakautuneena tai yhteenkokoutuneena, atomien koostumana. Elottomiin substansseihin kuuluvat materian lisäksi avaruus, aika sekä liikkeen ja levon ehdot.

Jainalaisuus katsoo tajunnan sielun perustunnusmerkiksi. Tietoisuusaste on eri sieluissa erilainen. Sielu on luonnostaan täydellinen, sen mahdollisuudet rajattomat: sielu voi saavuttaa rajattoman tiedon, rajattoman voiman ja rajattoman onnellisuuden. Sielulla on kuitenkin taipumus samastaa itsensä ruumiin kanssa. Sielu on kullakin hetkellä kaiken aikaisemman elämänsä, kaikkien aikaisempien tekojensa, tunteidensa ja ajatustensa tuote. Pääsyynä sielun riippuvaisuuteen ovat voimakkaat halut eli himot. Himot johtuvat elämän tuntemattomuudesta. Tiedon tulee sen vuoksi vapauttaa sielu materiasta. Tosi tieto ei edellytä ainoastaan luottamusta opettajien autoriteettiin, vaan myös oikeaa käyttäytymistä, oikeaa toimintatapaa. Jainalaisen opin tavoitteena olevan vapautuksen täytyy johtaa sielun täydelliseen irrottumiseen materiasta. Tähän päästään askeesin avulla.

Buddhalaisuus

Kuudennella ja viidennellä vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua, suurvaltioiden muodostuskaudella, syntyi uhripappien edustamalle vanhalle uskonnolle, brahmanismille, vihamielinen uskonnollinen oppi, buddhalaisuus. Se levisi kaupunkiväestön pohjakerrosten keskuuteen, jossa luokkaristiriidat tuntuivat pahimmin.

Vastustettuaan jonkin aikaa uutta uskontoa hallitsevat luokat tunnustivat buddhalaisuuden ja asettuivat kannattamaan sitä pitäen silmämääränä omia luokkaetujaan. Kun brahmanismi puolusti pappien etuoikeuksia, niin buddhalaisuudessa ilmeni voimakas pappisvastainen

suuntaus. Samalla buddhalainen ideologia kuitenkin opetti nöyryyttä ja alistuvaisuutta, joten hallitseva luokka saattoi pitää sitä vaarattomana.

Buddhalaisuus on maailmanuskontona samaa suuruusluokkaa kuin kristinusko ja islam. Buddhalaisuuden opit pohjautuvat uskonnon perustajasta prinssi Siddharthasta eli Gautama Buddhasta kertovaan taruun. Buddha eli kuudennella vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua. Ensimmäinen yritys buddhalaisuuden systematisoimiseksi on ns. Tripiṭaka (Kolme koria). Tripiṭakan kolmannessa kirjassa käsitellään filosofisia kysymyksiä. Buddhalaisuus on levinnyt Intian itä- ja eteläosaan, Ceyloniin, Burmaan ja Siamiin. Toinen buddhalaisuuden haara on saanut jalansijaa Tiibetissä, Kiinassa ja Japanissa.

Buddhalaisuus esittää seuraavat perusajatukset: 1) elämä on täynnä kärsimystä; 2) on olemassa kärsimyksen aiheuttaja; 3) on olemassa kärsimyksen lakkaamiseen johtava tie. Kärsimys johtuu välttämättä kaiken tapahtumisen tai tosiasioiden ehdollisuudesta ja riippuvaisuudesta. Jo syntymä aiheuttaa väistämättä sarjan kärsimyksiä. Ihmisen elämä ja hänen nautinnonhalunsa määräytyvät aistikokemuksesta, ja niihin liittyy kärsimystä. Buddhalaiset viisaat opettavat, että tiedon tarkoituksena on ihmisen vapauttaminen kärsimyksestä. Buddhalaisuuden etiikka perustuu vakaumukseen, että kärsimyksen lakkaaminen on mahdollista jo tässä eikä kuolemantakaisessa elämässä. Buddhalaiset sanovat tätä kärsimyksen lakkaamista nirvanaksi. Tämä sana merkitsee kirjaimellisesti »sammutettu». Nirvanalla buddhalaiset tarkoittavat täydellistä järkähtämättömyyttä, vapautumista kaikesta, mikä tuottaa tuskaa, ulkomaailmasta ja ajatusten maailmasta eristäytymistä.

Eräät buddhalaisen opin väittämät ovat kiintoisia filosofiselta kannalta. Niinpä buddhalaiset opettavat kaiken muuttuvuutta, kieltävät sielun olemassaolon erityisenä olemuksena ja tunnustavat vain toisiaan alati seuraavien tajunnantilojen virran.

Eettisen kilvoituksen tiet on selvitetty buddhalaisuudessa varsin yksityiskohtaisesti. Kyseessä on oppi kahdeksasta hyveestä, jotka ovat jokaisen oikean tien kulkijan saavutettavissa. Nämä hyveet ovat oikea käyttäytyminen, oikea näkemys, oikea elämäntapa, oikea puhe, oikea ajattelu, oikea pyrkimys, oikea tarkkaavaisuus ja oikea mietiskely.

Buddhalaisuuden menestys johtui siitä, että buddhalaisuus oli pelastususkonto. Se herätti uskovaisissa toivoa siitä, että kaikkialla vallitseva kärsimys on mahdollista voittaa ja poistaa. Kuten muutkaan uskonnot, buddhalaisuus ei lainkaan pyrkinyt poistamaan kärsimyksen syitä *reaalisesta* yhteiskuntaelämästä. Se ei julistanut *taistelua* vaan *nöyryyttä*. Myöhemmässä kehityksessään buddhalaisuus jakautui useihin koulukuntiin.

Muinaisintialaisen materialismin alku. Lokāyata-filosofia

Muinaisintialaisen filosofian ensimmäisiä oppeja ei ole helppo arvioida, koska asianomaiset teokset, varsinkin materialistifilosofien teokset, ovat kadoksissa ja myöhemmän ajan idealisteilta peräisin olevat tiedot muinaisajan opeista ovat varsin epäluotettavia.

Intian varhaisin materialistinen filosofinen virtaus oli lokāyata- eli cārvāka-oppi. Se tunnusti vain aineellisen maailman olemassaolon. Lokāyata-filosofia on syntynyt todennäköisesti aikana, jolloin muinaisen sukulaitoksen tilalle tuli Intiassa valtio. Kauppiasvarna alkoi siihen aikaan kohota rinnan muinaisten soturi- ja pappisvarnan (brahmaanien) kanssa, ja vapaat talonpojat ja käsityöläiset alkoivat erottautua muusta maanviljelijäväestöstä.

Lokāyatan olevaa koskevan opin mukaan maailma koostuu materiaalisista alkuaineista. Mitään muuta todellisuutta kuin nämä alkuaineet ja niiden yhdistelmät ei ole olemassa. Usko jumalan, sielun, paratiisin ja haudantakaisen maailman olemassaoloon on perusteetonta, tämän uskon kohteet eivät ole havaittavissa. Luonnonoliot koostuvat ilmasta (eli tuulista), tulesta (eli valosta), vedestä ja maasta. Kuolemansa jälkeen organismit hajoavat jälleen alkuaineisiin. Tajunta on tämän opin mukaan todellisesti olemassa, se on aistihavainnon varmentama tosiasia. Tajunta ei kuitenkaan voi olla henkisen, aineettoman olemuksen ominaisuus, se on materiaalisen olion ominaisuus. Ihmisen persoonallisuus ei ole erotettavissa hänen ruumiistaan.

Lokāyata-filosofian etiikka rakentuu olevaa koskevan opin varaan. Ihminen kokee sekä nautintoa että kärsimystä. Kärsimystä on mahdotonta poistaa kokonaan, mutta

se voidaan supistaa mahdollisimman vähiin, samalla kun nautintoa voidaan lisätä mahdollisimman paljon. Mitä tulee tavanomaisiin eettisiin hyve- ja pahekäsitteisiin, niin ne ovat pyhien kirjoitusten tekijöiden keksintöä. Samanlaista keksintöä ovat myös helvetti, paratiisi ja kaikki uhrimenot.

Myöhemmin lokāyata muuttui sikäli skeptiseksi opiksi, että pidättyi lausumasta mitään sellaisista kysymyksistä, joihin annetaan toisensa poissulkevat vastaukset.

Vedoihin perustuvat järjestelmät: mīmānsā ja vedānta

Muinaisintialaisessa filosofiassa on suoraan Vedoihin perustuvia järjestelmiä, joissa Veda-tekstejä pidetään pyhinä kirjoina, joita voidaan verrata muinaisjuutalaiseen Raamattuun ja uusitestamentilliseen kristilliseen kirjallisuuteen. Kyseessä ovat mīmānsā- ja vedānta-järjestelmät, joille Vedat ovat kieltämätön auktoriteetti.

Mīmānsālle on leimallista se, että tämä oppi pyrkii puolustamaan vedalaista rituaalia ja omistaa runsaasti huomiota tietoteorian ja logiikan kysymyksille. Se pitää aistihavaintoa erikoisena tiedon lähteenä. Havainnon kohteet ovat todellisia, ja niillä on erilaisia objektiivisia tunnusmerkkejä. Aistihavainnon lisäksi tiedon lähteiksi katsotaan looginen päättely, vertailu, pyhien kirjojen auktoritatiivinen todistus ja eräiden aistein havaitsemattomien totuuksien tunnustaminen selviöiksi.

Bādarāyana kehitti ensinnä idealistista vedānta-oppia systemaattisessa muodossa. Tässä opissa esiintyi vivahteita, jotka johtuivat sielun ja jumalan välistä suhdetta koskevista näkemyseroista. Oli olemassa kaksi äärimmäistä katsantokantaa: 1) käsitys, jonka mukaan sielu ja jumala ovat täysin erilaisia, ja 2) käsitys, jonka mukaan ne ovat samaa. Edellistä oppia puolusti *Madhva* ja jälkimmäistä *Śankara*. Vedānta vaatii oppilasta seuraamaan kuuliaisesti vedānta viisauteen perehtynyttä opettajaa ja harjoittamaan jatkuvasti sen totuuksien mietiskelyä, kunnes hän saavuttaa totuuden välittömän ja lisäksi jatkuvan tarkastelun asteen.

Vedāntan mukaan ruumiiseensa sidottu sielu on epävapaa, se janoaa aistinautintoa ja läpikäy pitkän sarjan muodonvaihdoksia. Sielua kahlehtiva tietämättömyys voitetaan tutkimalla vedāntaa. Objektiivisidealistisena järjestelmänä vedānta johtaa mystiikkaan, toimettomuuteen, taistelusta luopumiseen ja filosofisten oppien alistamiseen uskonnon alaisiksi.

Sānkhya-filosofia

Sānkhya-oppi oli perin vanha intialaisen filosofian muoto. Sen perustaja *Kapila* eli eräiden lähteiden mukaan vuoden 600 paikkeilla ennen ajanlaskumme alkua.

Sānkhya-oppi olettaa kaksi prinsiippiä, aineellisen ja henkisen prinsiipin. Maailmanselityksessä sānkhya pitää lähtökohtana kaikkien olioiden ja ilmiöiden, mm. psyykkisten ilmiöiden, alkusyyn käsitettä. Alkusyyn täytyy olla aineellinen, mutta samalla myös subtiili ja kaikkialle ulottuva, jotta hienoimmatkin muodostumat, esim. äly, olisivat mahdollisia. Alkusyy ei voi olla minkään sitä edeltävän syyn synnyttämä. Se on ikuinen itsensä syy, maailman ikuinen perusta. Poikkeuksetta kaikki esineet voivat aiheuttaa meissä mielihyvää tai kärsimystä tai jättää meidät välinpitämättömiksi. Näiden tilojen aiheuttajana ovat esineiden kolme perusosaa, joita sanotaan guṇiksi ja jotka eivät ole välittömästi havaittavissa. Sekä alkuperuste, Prakṛti, että kaikki maailman oliot koostuvat näistä kolmesta perusosasta. Prakṛti on ruumiin, aistin- ja toimintaelinten, minän, järjen ja älyn olemassaolon syy. Niiden lisäksi on olemassa myös tajunta, joka on muuttumaton ja luonnostaan immateriaalinen. Kaikki todellisen maailman oliot saavat alkunsa siitä, että aineellinen syy, Prakṛti, tulee kosketukseen Puruṣan eli minän kanssa. Äly on alkuisin Prakṛtista eikä ole olemassa ikuisesti; se on monimutkainen muodostuma, subjekti, joka syntyy ja hajoaa ajassa. Tästä ontologiasta sānkhya johtaa tieto-opin. Se tunnustaa tiedon lähteiksi paitsi havainnon ja loogisen päättelyn myös vanhojen pyhien kirjojen, Vedojen, opit (»todistukset»). Pätevä tieto syntyy silloin, kun intellektissä ei heijastu olio vaan itse tajunta eli minä.

Sānkhyan etiikka lähtee siitä, että kärsimystä esiintyy kaikkialla. Sānkhya-filosofia, samoin kuin monet muutkin muinaisintialaisen filosofian koulukunnat, pitää viisauden päätehtävänä niiden teiden ja keinojen tiedostamista, jotka johtavat ihmisen täydelliseen vapautumiseen kärsimyksistä ja onnettomuuksista.

Yoga-järjestelmä

Yoga (jooga) oli monessa suhteessa läheistä sukua sānkhya-järjestelmälle. Sana jooga tarkoittanee keskittymistä. Joogan perustajana pidetään *Patañjalia*.

Joogajärjestelmässä jumalusko katsotaan teoreettisen maailmankatsomuksen elementiksi ja kärsimyksen lakkaamiseen tähtäävän käytännöllisen toiminnan ehdoksi. Eräät niistä keinoista, joita jooga suosittelee kärsimyksestä vapautumiseksi, kuuluvat askeesiin, toiset taas sellaisiin eettisiin periaatteisiin, joiden perustana on myötätunto elämän kaikkia muotoja ja lajeja kohtaan. Monet joogan säännöistä ovat järkeenkäypiä, tietyssä mielessä käytännön varmentamia ohjeita, jotka koskevat hengityshygienaa, ruokajärjestystä yms. Joogan vaatimusten joukkoon kuuluu mm. jumalan palvonta. Tämä on tärkeä seikka, joka erottaa joogan ateistisesta sānkhya-järjestelmästä.

Materialistinen nyāya-järjestelmä

Nyāyan perustajana pidetään *Gotamaa* (eli Gautamaa). Koulukunnan varhaisimmat tekstit ajoittuvat kolmannelle vuosisadalle ennen ajanlaskumme alkua, muut on kirjoitettu aikaisintaan ajanlaskumme alkuvuosisatoina. Nyāya-filosofia on ensi sijassa materialistisen ontologian pohjalle rakentuva tietoteoria, joka käsittelee mm. loogista päättelyä. Nyāyan olevaa koskeva oppi palvelee käytännöllistä tarkoitusta, nimittäin ihmisen vapauttamista kaikista kärsimyksistä. Nyāya-filosofia tarkastelee tiedon lähteitä ja tiedostusmenetelmiä sekä luokittelee tiedon kohteet ja itse todellisuuden. Pätevää tietoa saadaan havainnon, loogisen päättelyn, arvovaltaisen todistuksen tai vertailun avulla. Havainto perustuu aistinelinten toimintaan ja antaa välitöntä tietoa objektista. Looginen tieto edellyttää tiedostamisen esineestä erottamattoman tuntomerkin toteamista.

Kokonaisuutena katsottuna nyāya on naiivia materialistista filosofiaa. Sen mukaan totuus on sekä alkuperältään että sisällöltään riippuvainen tiedostettavien objektien todellisesta luonteesta. Esine käy sitä koskevan tiedon edellä. Myöhemmin nyāyan materialistiseen ydinsisältöön liittyi uskonnon ja idealistisen psykologian aineksia.

Materialistinen vaiśeṣika-järjestelmä

Vaiśeṣika-järjestelmä on yksi muinaisintialaisen materialismin pisimmälle kehiteltyjä järjestelmiä. Koulukunnan nimi johtuu sanasta viśeṣa, joka merkitsee »erityisyys», ja viittaa siihen, että vaiśeṣikan todellisuusteoriassa annetaan ensisijainen merkitys substanssien, atomien, sielujen ym. ominaislaadulle. Vaiśeṣika syntyi noin kuudennella–viidennellä vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua. Sen perustajana pidetään *Kaṇādaa*. Vaiśeṣika oli alun perin materialistinen oppi olevaisesta ja atomistinen teoria. Myöhemmin sen tutkimuspiiriin otettiin logiikan kysymyksiä.

Kuten nyāyakin, vaiśeṣika näkee viisauden tarkoituksena inhimillisen minän vapauttamisen kärsimyksestä ja riippuvaisuudesta. Tietämättömyys on kärsimyksen pohjimmainen syy. Tie vapautukseen kulkee tiedon, so. todellisuuden aidon tiedostamisen, kautta. Tällainen tieto edellyttää todellisuuden kategorioiden, so. olevaisen korkeimpien lajien, tutkimista. Kategoria ei ole ymmärryksen käsite, vaan ennen kaikkea termin tarkoittama olio. Kategorioiden luokitus lankeaa sen vuoksi yhteen olioiden eli objektien luokituksen kanssa.

Substanssi on olioiden kaikkien kvaliteettien, erikoisuuksien ja toimintojen materiaalinen kantaja ja lisäksi kaiken moniaineksisen syy. Substansseja on monenlaisia; seuraavat viisi substanssia: maa, vesi, valo, ilma ja eetteri, ovat fysikaalisia alkuaineita, jotka itse koostuvat ikuisista ja jaottomista atomeista. Ne eivät ole aistittavissa, mutta me saamme tietää niiden olemassaolosta päättelyn avulla. Vaiśeṣikan atomiteorialle on piirteellistä atomien välisen laatueron tunnustaminen. Päinvastoin kuin ominaisuudet, kvaliteetit ovat jotain alkuperäistä. Liike ei ole kvaliteetti, vaan ominaisuus, koska se välittyy esineestä toiseen. Aineettomissa substansseissa ei voi esiintyä liikettä eikä toimintaa; nämä substanssit ovat eetteri, aika, paikka ja sielu.

Vaiśeṣika-järjestelmä pitää yleistä ja erityistä tiedon kannalta tärkeinä kategorioina. Koska jonkin luokan olioilla on samanlainen luonne, ne saavat myös yhteisen nimen. Yleinen on todellista, se on läsnä tiettyyn luokkaan kuuluvissa olioissa, mutta se ei samastu niiden yksilöllisiin ominaisuuksiin, se on yksityisolioiden olemus. Kuitenkin jos yleinen yksin olisi olemassa, olisi mahdo-

tonta erottaa substansseja toisistaan, koska kussakin substanssissa on jotakin sellaista, mikä kuuluu yksin sille. Se onkin erityistä. Koska substanssit ovat ikuisia, myös niiden erikoisuudet ovat ikuisia.

Myöhemmin tämän koulukunnan eräät opettajat alkoivat väittää, että atomien kaikki toiminnot ovat lähtöisin korkeimman olennon tahdosta. Korkein olento ohjaa kaikkea moraaliseen puhdistumiseen. Syntyvässä maailmassa asuu maailmansielu, ja jonkin ajoittain toistuvan jakson kuluttua kaikki kärsivät olennot vapautuvat kärsimyksestä. Vapautumisen ehtona on maailman ja siinä esiintyvien atomiyhdistelmien hajoaminen.

Aikaa myöten vaiśesika-filosofian uskonnollinen sävy voimistui. Vaiśesikan myöhemmät opettajat tarkastelivat atomeja pelkästään maailman *materiaalisena* syynä ja julistivat jumalan maailman *vaikuttavaksi* syyksi.

2. MUINAIS-KIINAN FILOSOFISEN AJATTELUN SYNTY JA KEHITYS

Kahdeksannella–kuudennella vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua, Kiinan orjanomistajayhteiskunnan muodostus- ja kehityskaudella, maan ideologiassa hahmottui kaksi suuntausta: vanhoillinen ja edistyksellinen, mystinen ja ateistinen suuntaus. Näiden suuntausten taistellessa keskenään naiivit materialistiset opit viidestä alkuaineesta (metallista, puusta, vedestä, tulesta ja maasta), maailmankaikkeuden perusvoimista (yangistä ja yinistä), luonnontiestä (taosta) ym. voittivat yhä enemmän alaa. Kyseiset opit olivat syntyneet jo toisen ja ensimmäisen vuosituhannen vaihteessa ennen ajanlaskumme alkua tuon ajan tietouden yleistyksen tuloksena. Filosofiset virtaukset muotoutuivat kuitenkin kuudennella–viidennellä vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua. Näiden virtausten välillä oli miltei kolmen vuosisadan ajan käynnissä kiihkeä taistelu, joka oli yhteydessä muinaiskiinalaisen yhteiskunnan historian murroskauteen.

Kungfutsen ja hänen seuraajiensa filosofiset ja eettiset katsomukset

Kungfutsen (551–479 ennen ajanlaskumme alkua) perustama eettinen ja valtiollinen oppi, kungfutselaisuus, on

tärkeällä sijalla muinaiskiinalaisen ideologian historiassa. Kungfutse on antanut merkittävän panoksen Kiinan kulttuurin kehitykseen. Häntä väitetään monien vanhojen, muinaisajan kirjallisia muistomerkkejä sisältävien kirjojen (*Laulujen kirja*, aikakirjat *Kevättä ja syksyä* ym.) laatijaksi. Kungfutse on Kiinan koululaitoksen perustaja.

Kungfutse pitäytyi perinteisiin uskonnollisiin käsityksiin, joiden mukaan taivas, korkein jumaluus, pakottaa ihmistä noudattamaan tahtoaan. Hän väitti, että »ihmisten elämä riippuu kohtalosta, rikkaus ja ylhäinen asema taas ovat lähtöisin taivaasta».

Vaikka Kungfutsen oppi sisältääkin järkeenkäypiä ajatuksia, se on kokonaisuutena katsoen dogmaattinen ja vanhoillinen. Kungfutse vaatii noudattamaan tinkimättömästi patriarkallisen sukuyhteiskunnan perinteitä sekä kasvattamaan ihmistä siten, että tämä palvoisi esivanhempiaan ja tottelisi sokeasti yhteiskunnan hallitsevaa huippukerrosta. Tätä tarkoitusta palvelivat hänen oppinsa kaikki peruskäsitteet: jen (lähimmäisenrakkaus), chung (uskollisuus hallitsijalle, velvollisuus) ym. Kungfutse kiinnitti erityistä huomiota käsitteeseen syao (vanhempainkunnioitus). Hän katsoi, että »ne, jotka kunnioittavat vanhempiaan, ovat harvoin tottelemattomia ylempiään kohtaan».

Mengtse (372–289 ennen ajanlaskumme alkua) oli Kungfutsen huomattava seuraaja. Hänen oppinsa mukaan ihmiselämä on »taivaan tahdon» alainen. Viisas hallitsija, »taivaan poika», tulkitsee ja täyttää taivaan tahdon. Ihminen on luonnostaan hyvä, hänelle on ominaista neljä hyvettä: säälin- ja häpeäntunne, vaatimattomuus ja kyky erottaa toisistaan totuus ja valhe. Yhteiskunnan huonosta vaikutuksesta kuitenkin johtuu, että hän menettää pian nämä ominaisuudet. Mengtse esitti myötäsyntyisten tietojen teorian. Nämä ihmisessä piilevät tiedot ovat lähtöisin jumalallisesta »äärettömästä hengestä»; ihmisen tulee tajuta täysin nämä tiedot voidakseen löytää oman mielensä syvyyksistä vastaukset kaikkiin elämän kysymyksiin ja selvittää vastoinkäymistensä ja onnettomuuksiensa syyt. Hänen ei pidä paheksua yhteiskunnallista vääryyttä eikä vihata ahdistajiaan.

3–238

Motsen oppi. Motselaisten tietoteoria

Motse (Mo Ti) (479–381 ennen ajanlaskumme alkua) asettui vastustamaan kungfutselaista koulukuntaa. Hän kehotti ihmisiä auttamaan toisiaan toistensa yhteiskunnalliseen asemaan katsomatta. Päinvastoin kuin kungfutselaiset hän väitti, ettei ennalta määrättyä kohtaloa ole olemassa. Ihmisen kohtalo riippuu siitä, miten hän toteuttaa elämässään »taivaan tahtoa» ilmentävää yleisen rakkauden periaatetta. Sen mukaan »taivaan valtias» palkitsee tai rankaisee häntä. Motse vastusti valloitussotia ja julisti rauhaa valtioiden välillä.

Motsen tietoteoria sisältää joitakin materialismin aineksia. Niinpä hän sanoi, että tieto syntyy todellisuuden välittömästä tutkimisesta. Myöhemmin Motsen seuraajat, motselaiset, vapauttivat opettajansa pääpiirteissään järkevät aatteet mystisestä ulkokuoresta ja kehittivät niitä naiivin materialismin kannalta. Motselaiset kehittelivät pääasiallisesti logiikkaa ja tietoteoriaa. He tunnustivat olioiden objektiivisen olemassaolon tajuntamme ulkopuolella. Kaikki tietomme on aistinelintemme (u-lu) ja ajattelumme (sin) yhteisten ponnistusten tulosta, motselaiset opettivat.

Motselaisten materialistiset aatekehitelmät suuntautuivat ennen kaikkea sofisteja *Hui Shihiä* (neljäs–kolmas vuosisata ennen ajanlaskumme alkua) ja *Kung-sun Lungia* (kolmas vuosisata ennen ajanlaskumme alkua) vastaan. Hui Shih koetti palauttaa äärellisen ja äärettömän, suhteellisen ja ehdottoman välisen vastakohtaisuuden samuuteen, »suureen ykseyteen». Hän kielsi olioiden välisen laatueron. Kung-sun Lungin mukaan konkreettiset oliot syntyvät siten, että itsenäiset erilliset ideat yhtyvät meidän käsityksessämme (esim. valkoinen hevonen on valkoisuuden idean ja hevonen-käsitteen yhdelmä).

Laotsen oppi taosta ja hänen seuraajansa

Taolaisuudella, Laotsen opilla taosta eli olioiden tiestä, oli tärkeä merkitys Muinais-Kiinan filosofian kehityksessä. *Laotsen* (kuudes–viides vuosisata ennen ajanlaskumme alkua) perusajatus on, ettei mikään »taivaan tahto» ohjaa luonnon ja ihmisten elämää, vaan se seuraa tiettyä luonnollista tietä (tao). Tao on itse olioiden luonnollinen laki,

joka yhdessä *tsi*-substanssin (ilman, eetterin) kanssa muodostaa maailman perustan. Laotsen mukaan kaikki maailmassa on liikkeessä ja muutostilassa, minkä vuoksi jokainen olio muuttuu välttämättä vastakohdakseen. Laotse uskoi, että tämän lain mukaisesti oikeudenmukaisuus pääsee lopulta voitolle, koska heikot tulevat ajan oloon voimakkaiksi ja voittavat ne, joiden puolella voima tällä hetkellä on. Laotsen mielestä ihmisen ei pidä puuttua luonnolliseen kehityskulkuun. Ken koettaa muuttaa kehityksen kulkua, alistaa sen henkilökohtaisten etujensa palvelukseen, hän taatusti epäonnistuu. Laotse vastusti ylhäisön mielivaltaa ja kehotti ihmisiä luopumaan liiallisuuksista ja palaamaan alkuyhteisön aikaiseen elämänmuotoon.

Neljännellä vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua elänyt *Jang Tšu* oli yksi Laotsen huomattavista seuraajista. Hän kielsi yliluonnollisten voimien olemassaolon. Jang Tšu katsoi, että olioiden maailmaa hallitsevat sen omat lait ja että se on jatkuvan muutoksen alainen. Jang Tšun opin mukaan ihminen eroaa muista olennoista siinä, että hän on eläimistä älykkäin. Ihmisen sielu on hänen ruumiistaan erottamaton ja häviää hänen kuollessaan. Ihmisen täytyy voida elinaikanaan tyydyttää kaikki tarpeensa, ja hänen tulee järkevästi käyttää hyväkseen esineitä »säilyttääkseen luontonsa eheyden».

Taolaisuuden kannattajat Tši-portin akatemiasta [1], kuten *Yin-Wen* ym., kehittivät oppia materiaalisesta tsi-substanssista. Tsi jakautui heillä kahteen lajiin: hienon hienoon ja karkeaan. Edellisestä syntyy ihmisen sielu, jälkimmäisestä hänen ruumiinsa. Hienon hieno tsi esittää pääosaa ihmisorganismissa. Siitä riippuu myös ihmisen ajattelukyky. Ihmisen viisaus ei ole jumalallisten voimien lahja, vaan hienon hienon tsin ilmentymä. Vanhan ajan materialistit arvelivat, että hienon hieno tsi poistuu ihmisestä hänen kuolinhetkellään ja muodostaa sen, mitä ihmiset sanovat demoniksi ja jumalaksi.

Tšuangtsen (neljäs–kolmas vuosisata ennen ajanlaskumme alkua) oppi oli korkein vaihe vanhan ajan taolaisuuden kehityksessä. Kuten Laotsekin, Tšuangtse oli sitä mieltä, että olioiden maailmassa vallitsee vääjäämätön luonnon laki, tao, joka aiheuttaa olioiden jatkuvan uudistumisen. Tšuangtse väitti, että eläimet polveutuvat veden pienen pienistä eliöistä ja ihminen polveutuu eläimistä.

Materiaalinen substanssi, tsi, täyttää koko taivaanalisen maailman. »Ihmisen syntymä on tsin yhteenkokoutumista. Tsin kerääntyessä syntyy elämää; tsin hajaantuessa seuraa kuolema», Tšuangtse opetti. »Kuoleman mukana häviää sielukin.» Tšuangtse sanoi inhimillistä ajattelua »esinepaljouden kuvastimeksi». Hänen naiivi materialistinen oppinsa sisältää useita dialektisia lausumia. Niinpä »erotukseton sisältyy siihen, mille on ominaista erotus»; jokainen olio on sekä »tämä» että »toinen», sillä se »muuttuu lakkaamatta, joka hetki». Samalla kun Tšuangtse tunnusti todellisuuden dialektiikan, hän absolutisoi moninaisen ykseyden ja kehotti »sulautumaan» ikuiseen taoon ja suhtautumaan välinpitämättömästi maalliseen elämään. Tämä väittämä oli yksi ajanlaskumme taitteessa muotoutuneen uskonnollisen taolaisuuden alkulähteitä.

Hsüntsen naiivit materialistiset katsomukset

Hsüntse (298–238 ennen ajanlaskumme alkua), yksi kungfutselaisuuden merkittävimpiä edustajia, kehitti edelleen naiivin materialismin aatteita. Toisin kuin muut kungfutselaiset Hsüntse uskoi, että taivas on osa luontoa, materiaalinen prinsiippi. Taivaanilmiöiden vaihtuminen noudattaa tiettyjä luonnonlakeja, eikä sillä ole mitään tekemistä viisaan tai huonon valtionhallinnon kanssa. Ihmisten kohtalot eivät määräydy taivaan tahdosta, jota ei ole olemassakaan, vaan kaikki riippuu ihmisistä itsestään.

Hsüntse väitti, että päinvastoin kuin eläimet ihmiset osaavat yhdistää voimansa ja kykenevät yhteiskuntaelämään. Lisäksi ihminen pystyy tiedostamaan häntä ympäröiviä ilmiöitä ja käyttämään niitä hyväkseen. Ihmistieto alkaa aistimuksista. Luonnonlakeja noudattava ajattelumme (sin) hallitsee kuitenkin aistinelimiämme. Ihminen on Hsüntsen käsityksen mukaan syntyperäinen egoisti. Viisaan velvollisuus on kehittää ihmisessä hyviä ominaisuuksia kungfutselaisen etiikan mukaisesti. Hallitsevien luokkien ideologina Hsüntse katsoi, että yhteiskunnassa täytyy olla vallankäyttäjiä ja vallanalaisia ja että yksien on tehtävä ruumiillista työtä ja toisten henkistä työtä.

Hsüntsen opissa kuvastui vanhan ajan kungfutselaisuuden kehitys. Siihen vaikuttivat tämän koulukunnan perustamisen jälkeiset muutosprosessit, jotka koskivat muinaiskiinalaisen yhteiskunnan sosiaalis-taloudellisia suhteita. Kolmannella vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua sukuylimystö oli jo täysin rappeutunut, joten kungfutselaisuudella ei enää ollut perinteistä yhteiskunnallista tukeaan. Monet kungfutselaiset siirtyivät sukuylimystöä vastustaneiden uusien hallitsijoiden ja rikkaiden kauppiaiden palvelukseen. He tarkistivat katsomuksiaan ja saattoivat ne vastaamaan uusia historiallisia oloja.

Lain koulukunnan materialismi

Uusien yhteiskunnallisten voimien ideologeina olivat tuon ajan johtavan aatevirtauksen, lain koulukunnan, edustajat. He kannattivat valtion lakien voimaansaattamista yhteiskunnan uudistamisen vuoksi.

Han Fei (kolmas vuosisata ennen ajanlaskumme alkua), Hsüntsen oppilas ja yksi lain koulukunnan huomattavia edustajia, väitti, että tao eli yleinen luonnonlaki muodostaa lin, kaikkien olioita ja ilmiöitä ohjaavien yksityislakien, perustan. Ihmisyhteiskunnassa valtion lakien (fa) täytyy olla taon ilmenemismuoto, ja ihmisten tekoja tulee arvioida näiden lakien nojalla. Valtion lakeja on muutettava ajan vaatimusten mukaisesti. Han Fei tuomitsi uskonnollisen mystiikan. Hän sanoi, ettei jumalien ja demonien olemassaoloa voida todistaa: ihmiset vetoavat niin usein taivaan tahtoon vain ollakseen noudattamatta valtion lakeja. Toisaalta Han Fei lain koulukunnan edustajana vastusti tuon ajan vanhoillisia yhteiskunnallisia voimia, toisaalta hän kehotti uutta ylimystöä rikastumaan yhteisöjen jäsenten ja orjien kustannuksella.

Materialismin ja idealismin taistelu

Ajanlaskumme taitteessa kiinalainen yhteiskunta oli syvällisen kriisin kourissa. Eri ylhäisöryhmien välillä käytiin sotia, kansanjoukkojen ajanlaskumme taitteessa asema tuli yhä raskaammaksi, orjat, vapaat maanviljelijät ja käsityöläiset kapinoivat. Mystiikka, magia ja ennustustaito pääsivät näissä oloissa rehottamaan. Syntyi ns. taolaisen lahkokunnan uusi uskonto, joka vääristeli Laotsen oppia taosta ja korotti muinaisajan filosofin jumaluudeksi.

Kungfutselaisen teologian uranuurtajan *Tung Chung-*

shun (190–105 ennen ajanlaskumme alkua) oppi oli niin ikään mystinen. Hänen mielestään kaikki luonnonilmiöt ovat taivaan tahdon ilmenemismuotoja. Ihminen eroaa eläimestä siinä, että hän täyttää taivaan käskyn.

Monet ajattelijat asettuivat vastustamaan uskonnollista mystiikkaa, erityisesti kungfutselaista teologiaa. Heidän joukostaan on mainittava materialisti *Wang Ch'ung* (27–104). Kirjassaan *Lun-han* (Kriittisiä mietelmiä) hän väittää, että maailman muodostaa ikuinen materiaalinen tsi-substanssi ja että tao on itse todellisuuden lainalaisuus. Yhdet tsit ovat ylhäällä, taivaankannella, sumumassojen muodossa, toiset tsit ovat alhaalla, maan päällä, ja esiintyvät tihentyneessä muodossa erilaisina kappaleina. Kaikki oliot syntyvät kahdenlaisten tsi-substanssien, ohuiden (yang tsi) ja tiheiden (yin tsi), vuorovaikutuksesta. Wang Ch'ung tarkasteli ihmistä materiaalisen substanssin muodostamana luonnonoliona. Kuten jokaisessa elävässä organismissa, ihmisessä piilee henkinen prinsiippi, elämänvoima, jota verenkierto synnyttää organismiin. Ihmisen kuollessa hänen sielunsa häviää.

Wang Ch'ung arvosteli kungfutselaista teoriaa myötäsyntyisestä tiedosta. Hän väitti, että totuus voidaan todistaa vain kokemuksen avulla. Pelkkä kokemus, aistihavainto ei kuitenkaan anna pätevää todistusta ilman järkeä. Kokemuksen ja järjen yhteys on Wang Ch'ungin tietoteorian ydinajatus. Wang Ch'ungin materialismi oli luonteeltaan metafyysistä. Filosofi väitti, että »taivas ja maa eivät muutu» ja että luonnossa sen paremmin kuin yhteiskunnassakaan ei ole sattumia. Silti Wang Ch'ungin oppi sisälsi joitakin dialektisia oivalluksia (vastakohtaisten prinsiippien, yang tsin ja yin tsin, vuorovaikutus luonnossa, elämä ja kuolema saman prosessin kahtena eri puolena ym.).

Kuten muissakin maissa, filosofinen ajattelu muotoutui ja kehittyi Muinais-Kiinassa materialismin ja idealismin välisen taistelun vaiheissa. Maan historiallisista erikoisuuksista (sukuyhteiskunnan aikaisten ja patriarkallisten perinteiden säilyminen ja orjanomistukseen perustuvien yhteiskunnallisten suhteiden jälkeenjääneisyys) johtui, että muinaiskiinalaiset ajattelijat kohdistivat päähuomionsa sosiaalieettisten ja poliittisten ongelmien ratkaisemiseen. Ei ole sattuma, että filosofisten virtausten välisen taistelun polttopisteessä oli käsitys taosta, yhteiskuntakehityksen tiestä ja ihmisen kohtalosta. Jos ajattelija käsitti taon luonnon tieksi, hän edusti materialismia; jos hän käsitti taon jumalalliseksi tieksi, hän julisti idealistista oppia. Tämä taistelu heijastui viime kädessä kahdessa vastakkaisessa suhtautumistavassa esi-isien palvontaan, joka oli Kiinassa erikoislaatuinen uskonnon muoto.

3. FILOSOFISEN AJATTELUN SYNTY BABYLONIASSA JA MUINAS-EGYPTISSÄ

Babylonia ja Muinais-Egypti olivat orjanomistajavaltioita. Orjatyötä käytettiin kastelulaitosten, pyramidien, temppelien ja palatsien rakentamisessa. Neljännen ja kolmannen vuosituhannen vaihteessa ennen ajanlaskumme alkua orjanomistussuhteiden kehitys näissä maissa saavutti huippukohtansa.

Filosofisen ajattelun synty Babyloniassa ja Muinais-Egyptissä liittyi läheisesti toisaalta maailmaa tutkivan tieteen, so. tähtitieteen, kosmologian ja matematiikan, ensi askeleisiin, toisaalta mytologiaan. Filosofia ei vielä ollut kiteytynyt erikoiseksi yhteiskunnallisen tajunnan muodoksi. Muinaismaailman talouskehitys vaati hankkimaan tietoa ja soveltamaan sitä käytäntöön. »Pakko laskea ennakolta Niilin tulvan ajat synnytti egyptiläisen tähtitieteen ja sen mukana pappiskastin vallan maanviljelyksen johtajana»[2], sanoo Marx. Taloudelliset tarpeet vaativat ottamaan käyttöön tarkasti lasketun kalenterin, joka perustui Kuun, Auringon ja tähtien liikkeitä koskeviin tähtitieteellisiin havaintoihin. Tämä kaikki johti tieteellisen tiedon kehitykseen. Babylonialaiset matemaatikot perustivat algebran ja geometrian ja oppivat laskemaan likimääräisesti neliöjuuria ja ratkaisemaan toisen asteen yhtälöitä. Babylonialaiset keksivät myös seksagesimaalijärjestelmän eli positiojärjestelmän, jonka kantaluku on 60. Tähän järjestelmään perustuu nykyinen ajanmittaus (1 tunti = 60 minuuttia ja 1 minuutti = 60 sekuntia).

Babylonialaisten, samoin kuin muidenkin Muinais-Idän kansojen, maailmankatsomus kytkeytyi erottamattomasti mytologiaan, joka oli ensimmäinen yritys havaittavien luonnonilmiöiden selittämiseksi. Papisto näytteli tässä mielessä huomattavaa osaa levittämällä uskonnollisia käsityksiä. Tarut jumalien synnystä (teogonia) muuttuivat maailman alkuperää koskeviksi uskomuksiksi (kos-

mogoniaksi). Taivaankappaleita ei pidetty ainoastaan ajanmittauksen ja tähtitieteellisten ennustusten perustana, vaan myös maailmaa luovina ja siihen alati vaikuttavina voimina. Kuu oli babylonialaisten mielestä tärkein taivaankappale, »jumalien isä». Tähdet ovat jumalia, jotka loistavat yksinomaan yöllä. Aurinko himmentää muiden taivaankappaleiden loisteen, se on siis pimeyden lähde, manalan voima, se tuo mukanaan kuoleman. Kuollessaan Kuu herää uuteen elämään, sen vuoksi Kuu on ikuisen, häviämättömän elämän vertauskuva. Aikaa myöten maailmankaikkeudesta kertovassa muinaistarussa hyvän ja pahan välinen taistelu alettiin kuvata valon voitoksi pimeydestä. Valon jumala ylistettiin maailmaa hallitsevaksi siveelliseksi mahdiksi. Astraalinen maailmankatsomus antoi virikettä astrologian kehitykselle. Astrologian perustana oli kuvitteellinen usko taivaankappaleiden kykyyn vaikuttaa välittömästi ihmisyksilöiden ja kokonaisten yhteiskuntien kohtaloon.

Orjanomistuksen kehittyessä ja yhteiskunnallisten suhteiden kärjistyessä Babyloniassa luotiin teoksia, jotka eivät ainoastaan tehneet pesäeroa mytologiasta, vaan myös sisälsivät ateistisen ajattelun alkeita. *Herran ja orjan välinen vuoropuhelu »elämän tarkoituksesta»* on tässä suhteessa erittäin arvokas kirjallinen muistomerkki. Tässä teoksessa arvostellaan uskonnollisia dogmeja ja esitetään ajatus, että on mieletöntä noudattaa uskonnon määräyksiä, uhrata jumalille ja toivoa palkintoa kuolemantakaisessa elämässä.[3]

Maailman vanhimpiin kuuluvan muinaisegyptiläisen kultuurin synty sijoittuu neljännen vuosituhannen lopulle ennen ajanlaskumme alkua, ts. orjanomistusjärjestelmän muodostuskaudelle. Muinaisegyptiläinen talous pohjautui vesitysjärjestelmän turvin harjoitettuun maanviljelykseen ja karjanhoitoon. Rakennustaide, kivenveisto ja savenvalanta sekä kasvavaa taloutta välittömästi palvelleet tieteenhaarat, kuten tähtitiede, aritmetiikka ja geometria, kehittyivät sen vuoksi huomattavan korkealle tasolle. Egyptiläiset ottivat käyttöön aurinkokalenterin, jonka käytännöllinen merkitys oli melkoinen. Muinaiskreikkalaisen historioitsijan Herodotoksen mukaan muinaisegyptiläiset laskivat aikaisemmin kuin muut kansat vuoden pituuden ($365^1/_4$ päivää). Egyptiläisen geometrian huippusaavutuksiin kuuluivat ympyränkehän ja halkaisijan suhteen (π) määritys, tarkat kaavat katkaistun neliöpohjaisen

pyramidin tilavuuden sekä kolmion, suorakaiteen, puolisuunnikkaan ja ympyrän alan laskemiseksi. Egyptiläisissä kouluissa käytettiin erikoista laskentatapaa, joka edellytti asianomaisia teoreettisia tietoja.

Muinaisegyptiläisen ajattelun kehityksessä voidaan jäljittää siirtymää uskonnosta myyttien filosofiseen tulkintaan. Ajan oloon myyteille annettiin filosofinen merkitys, jollaista niillä ei ollut alun perin ollut. Tämä ei johtunut niinkään tieteellisen tiedon tason noususta kuin sen taistelun voimistumisesta, jota käytiin orjien ja orjanomistajien, varakkaiden vapaiden kansalaisten (jotka toisella vuosituhannella ennen ajanlaskumme alkua erottuivat muusta väestöstä) ja vanhan orjanomistaja-ylimystön välillä.

Eräissä teoksissa asetettiin kyseenalaiseksi usko »ikuiseen elämään tuonelassa». Vastakohtana työtä halveksivan ja tuonpuoleista maailmaa ihannoivan vanhan orjanomistajaylimystön katsomuksille näissä teoksissa puhuttiin siitä, miten voidaan järjestää elämä tässä maailmassa. Niinpä *Harpunsoittajan laulussa*, muinaisegyptiläisen kirjallisuuden klassisessa teoksessa, sanottiin, ettei kukaan kuolleista tule kertomaan haudantakaisesta elämästä. Ihmisen järki ja aistit eivät myöskään voi ilmoittaa siitä mitään. Näin ollen ei ole mitään perusteita uskoa siihen, että maanpäällisen maailman lisäksi on olemassa jokin muu maailma. Tällä muistomerkillä on ollut suuri merkitys inhimillisen ajattelun historiassa; *Harpunsoittajan laulussa* kajahti ensi kerran selväsanainen ja loogisesti vaikuttava kehotus: sen sijaan että toivoisi haudantakaista elämää, ihmisen on järjestettävä »elämänsä maan päällä»[4].

Toisessa, myöhemmältä ajalta peräisin olevassa kirjallisessa muistomerkissä arvostellaan uskonnollista oppia sielun kuolemattomuudesta. Siinä sanotaan, että kuoleman jälkeen »ihminen katoaa ja ruumis muuttuu tomuksi». Jos ihminen tahtoo ikuistaa nimensä, hänen ei pidä luottaa kuolemantakaiseen elämään, vaan maallisiin tekoihinsa. Muinaisegyptiläisessä papyruksessa *Pettyneen keskustelu oman henkensä kanssa* tuodaan ilmi epäilys vallitsevan järjestelmän oikeudenmukaisuudesta: »väkivalta» rehottaa, kaikkialla »ryövätään», »ihmiset ovat kovasydämisiä ja jokainen anastaa veljensä tavaroita»[5].

Jyrkät yhteiskunnalliset ristiriidat, jotka usein purkautuivat faaraoita ja orjanomistajaylimystöä vastaan kohdistuviksi kapinoiksi, synnyttivät myös ensimmäisiä poliitti-

sia oppeja. Ne ilmensivät hallitsevien luokkien aatteita. Niinpä eräässä opissa sanottiin avoimesti: »Pidä alhaiso kurissa. Hävitä into, joka lähtee siitä.»[6] Tämänkaltaiset opetukset henkivät syvää vihaa kansanjoukkoja vastaan. Orjanomistajien poliittinen järjestelmä esitettiin niissä jumalan säätämänä järjestelmänä, jota ei saanut muuttaa.

Lyhyt yleiskatsaus filosofisen ajattelun syntyvaiheisiin Babyloniassa ja Muinais-Egyptissä osoittaa, että Muinais-Idän kansoilla esiintyi filosofisen ja yhteiskunnallisen ajattelun alkeita. Muinaisegyptiläisissä kirjallisissa muistomerkeissä asetetaan jo naiivissa muodossa kysymys luonnonilmiöiden aineellisesta alkuperustasta. Niissä puhutaan viileästä vedestä kaikkien elävien olentojen alkulähteenä ja ilmasta, joka täyttää avaruuden ja esiintyy kaikissa olioissa. Silti Babyloniassa ja Muinais-Egyptissä filosofinen ajattelu ei ollut yhtä korkealla tasolla kuin kehittyneemmissä orjavaltioissa. Egyptiläisten ja babylonialaisten alkeellisilla, spontaaneilla materialistisilla ja ateistisilla katsomuksilla oli kuitenkin merkitystä muinaismaailman tieteen ja materialistisen ajattelun myöhemmälle kehitykselle. Plutarkhoksen mukaan muinaiskreikkalainen filosofi Thales omaksui egyptiläisiltä käsityksen, että vesi on kaikkien olioiden alkusyy ja perusta.

III LUKU

KREIKAN JA ROOMAN ORJANOMISTAJAYHTEISKUNNAN FILOSOFIA

Antiikin filosofia syntyi kreikkalaisissa kaupunkivaltioissa (polis) 600- ja 500-luvun vaihteessa ennen ajanlaskumme alkua ensin Vähän-Aasian länsirannikolla (Jooniassa), sittemmin Etelä-Italian kreikkalaisissa kaupungeissa, Sisilia-saaren kreikkalaisissa rannikkokaupungeissa ja vihdoin varsinaisessa Kreikassa, Ateenassa (400-luvulla ennen ajanlaskumme alkua). 500- ja 400-luvulla antiikin Kreikan filosofia kohosi korkeaan kukoistukseen. Sen kehitys jatkui Aleksanteri Suuren monarkian muodostumiskaudella (300-luvulla ennen ajanlaskumme alkua) ja hänen seuraajiensa aikana sekä myöhemmin Rooman vallan alaisena ja Rooman valtakunnan kahtiajakautumisen jälkeen Itä-Rooman valtakunnassa aina ajanlaskumme 500-luvun alkuun asti.

Muinais-Rooman filosofia syntyi Rooman tasavallan loppukaudella (toisella ja ensimmäisellä vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua) ja kehittyi rinnakkain kreikkalaisen filosofian kanssa Rooman keisariaikana suurin piirtein Rooman luhistumiseen asti (400- ja 500-luvun vaihteeseen asti).

Orjanomistukseen perustuva tuotantotapa kehittyi vanhan ajan Kreikassa ja Roomassa korkeimmilleen. Orjatyö oli kreikkalaisen ja roomalaisen kulttuurin kehityksen ehto; tämä kulttuuri edellytti vanhempien itäisten sivilisaatioiden kulttuurisaavutusten omaksumista. Homeroksen ja Hesiodoksen eeppinen runous, Sapfon, Alkaioksen, Anakreonin, Horatiuksen ja Catulluksen lyriikka, Aiskhyloksen, Sofokleen, Euripideen ja Aristofaneen näytelmät, Feidiaan ja Praksiteleen veistokset, Herodotoksen ja Thukydideen

historiateokset sekä Herakleitoksen, Demokritoksen, Platonin, Aristoteleen, Epikuroksen ja Lucretiuksen filosofiset opit kertovat selvää kieltään vanhan ajan kreikkalaisen ja roomalaisen kulttuurin korkeasta tasosta. Marx totesi, että antiikin kulttuuri tarjosi eräissä suhteissa ylivertaisia esikuvia myöhemmille sukupolville. Luonnehtiessaan orjanomistukseen perustuvien tuotantosuhteiden merkitystä tuona historian kautena, jolloin yhteiskunnan tuotantovoimat olivat vielä alhaisella tasolla, Engels kirjoitti: »Vasta orjuus teki työnjaon maanviljelyksen ja teollisuuden välillä laajemmassa mittakaavassa mahdolliseksi ja siten vanhan maailman kukoistuskauden, kreikkalaisen kulttuurin. Ilman orjuutta ei olisi ollut Kreikan valtiota, ei kreikkalaista taidetta eikä tiedettä; ilman orjuutta ei olisi ollut Rooman valtakuntaa.» [1] Kuitenkin orjanomistusjärjestelmä järkytti väistämättä omaa taloudellista perustaansa, koska ruumiillinen työ oli yksinomaan orjien osana ja sitä pidettiin vapaan kansalaisen arvolle sopimattomana. Engels korosti: »Siellä, missä orjuus on vallitseva tuotantomuoto, se muuttaa työnteon orjien tehtäväksi, ts. vapaata ihmistä häpäiseväksi toiminnaksi. Siten sulkeutuu ulospääsy tämänkaltaisesta tuotantotavasta, samalla kun toisaalta kehittyneemmälle tuotannolle orjuus on este, jonka poistaminen muodostuu välttämättömyydeksi. Kaikki orjuuteen perustuva tuotanto ja jokainen siihen perustuva yhteiskunta sortuvat tähän ristiriitaan.» [2] Tämä orjanomistukseen pohjautuvan tuotantotavan perusristiriita painoi leimansa vanhan ajan Kreikan ja Rooman henkiseen kehitykseen.

Vanhan ajan kreikkalaiselle filosofialle oli tunnusomaista filosofisen mietiskelyn ja käytännöllisen toiminnan vastakkainasettelu; edelleen sille oli ominaista omalaatuinen asennoituminen mytologiaan. Henkinen kehitys 600–300-luvulla ennen ajanlaskumme alkua kulki mytologiasta ja uskonnosta tieteeseen ja filosofiaan. Itämailla (Babyloniassa, Persiassa, Egyptissä ja Foinikiassa) kehiteltyjen tieteellisten ja filosofisten käsitteiden omaksuminen oli tärkeä vaihe kreikkalaisten henkisessä kehityksessä ja tämän kehityksen ehto. Babylonialaisen tieteen – matematiikan, tähtitieteen, maantieteen ja mittajärjestelmän – vaikutus oli erityisen suuri. Kosmologian, kalenterin sekä geometrian ja algebran alkeet kreikkalaiset lainasivat edeltäjiltään ja itäisiltä naapureiltaan.

Kreikkalainen filosofia ei syntynyt filosofisen erikoistutkimuksen alueena, vaan erottamattomassa yhteydessä tieteelliseen, matemaattiseen ja luonnontieteelliseen tietämykseen, alkeellisiin poliittisiin käsityksiin sekä mytologiaan ja taiteeseen, jonka maaperänä, arsenaalina ja edellytyksenä kreikkalainen mytologia oli (Marx). Vasta hellenistisenä aikakautena, 200-luvulta lähtien ennen ajanlaskumme alkua, eräät tieteet, ennen kaikkea matematiikka ja lääketiede, irrottautuivat omiksi tutkimuksen- ja tiedonalueikseen.

Vanhan ajan kreikkalaisen filosofian historiallinen merkitys on erittäin suuri. Marxismin klassikot totesivat, että vanhan ajan kreikkalainen filosofia oli dialektisen filosofian ensimmäinen historiallisesti tunnettu muoto. Puhuessaan vanhan ajan kreikkalaisen filosofian merkityksestä Engels kirjoitti: »Luonnonilmiöiden yleistä yhteyttä ei todisteta yksityiskohtaisesti, se on kreikkalaisille välittömän havainnoinnin tulos. Siinä on kreikkalaisen filosofian riittämättömyys, minkä vuoksi sen on myöhemmin täytynyt väistyä toisenlaisten katsomustapojen tieltä. Mutta siinä on myös sen ylivoimaisuus kaikkiin sen myöhempiin metafyysisiin vastustajiin nähden. Kun metafysiikka oli oikeassa kreikkalaisiin nähden yksityiskohdissa, olivat kreikkalaiset metafysiikkaan nähden oikeassa pääpiirteissä... Kreikkalaisen filosofian moninaisissa muodoissa ovat miltei kaikki myöhemmät katsantotavat jo idulla syntymisessään.» [3]

Tarkastellessamme antiikin filosofisia oppeja havaitsemme, miten muinaisajan jumalaistarustoa heijastelevien käsitysten joukosta erottuu ja kiteytyy kaksi filosofisen maailmankatsomuksen perustyyppiä, materialismi ja idealismi, ja miten alkaa niiden välinen taistelu, joka muodostaa koko myöhemmän filosofisen kehityksen perussisällön. Samalla näemme, miten syntyy kahden perusluonteisen ajattelutavan, dialektiikan ja metafysiikan, vastakohtaisuus, ja tutustumme alkuperäiseen, naiiviin dialektiikkaan, josta Herakleitos on antanut loistavan mallinäytteen.

1. HELLEENISEN IDÄN JA LÄNNEN VARHAISFILOSOFIA

Muinaiskreikkalainen filosofia ei syntynyt itse Kreikassa, vaan kreikkalaisten perustamissa Vähän-Aasian länsirannikon joonialaisissa kaupungeissa. Siellä olivat aikai-

semmin kuin Kreikassa kehittyneet orjanomistukseen perustuva tuotanto, kauppa ja niiden pohjalta kasvanut henkinen kulttuuri.

Ensimmäiset materialistiset opit syntyivät 600- ja 500-luvun vaihteessa ennen ajanlaskumme alkua Miletoksessa, Vähän-Aasian merkittävimmässä kreikkalaisessa kaupungissa. 600-luvun lopulta 500-luvun loppuun täällä eli kolme ajattelijaa: Thales, Anaksimandros ja Anaksimenes. Heitä askarrutti kysymys, mistä kaikki syntyy ja mihin kaikki palaa, he etsivät kaiken olevaisen alkuainetta ja muutoksen alkusyytä. He eivät käsittäneet alkuainetta kuolleeksi ja liikkumattomaksi materiaksi, vaan sellaiseksi aineeksi, joka on elävää sekä kokonaisuudessaan että osissaan ja jolle on ominaista sielu ja liike. Filosofisten ja luonnontieteellisten kysymysten pohdiskelun ohella kaikki kolme filosofia harjoittivat monipuolista käytännöllistä toimintaa. He kehittivät ensinnä antiikin Kreikassa tähtitieteellisiä, matemaattisia, fysikaalisia ja biologisia käsitteitä ja oletuksia sekä suunnittelivat ensimmäisiä alkeellisia tieteellisiä laitteita (gnomonin, aurinkokellon, tähtitaivaan mallin ym.); he ennustivat ensimmäisinä havaintotuloksiin perustuen tähti- ja ilmatieteellisiä ilmiöitä. Heidän keräämänsä ja omin avuin hankkimansa tiedot eivät olleet heille pelkästään käytännöllisen toiminnan ja sovellutuksen perusta, vaan ennen kaikkea ehjän maailmankatsomuksen elementtejä. Tämä maailmankatsomus oli pohjimmiltaan materialistinen.

Thales

Thales (600-luvun loppu – 500-luvun alkupuolisko ennen ajanlaskumme alkua) oli ensimmäinen miletolainen filosofi. Hän yhdisti syvällisen luonnontutkimuksen käytännölliseen toimintaan. Thales oli kauppias, ja tekemillään pitkillä matkoilla hän pyrki hankkimaan tietteellisiä tietoja. Hän esitti suunnitelman Persian hyökkäysuhan alaisiksi joutuneiden Vähän-Aasian kreikkalaisten kaupunkien poliittisesta yhdistymisestä. Hän oli perillä Babylonian ja Egyptin tieteen saavutuksista. Thales tuli kuuluisaksi Kreikassa ennustettuaan ensimmäisenä auringonpimennyksen, joka nähtiin Kreikassa vuonna 585 ennen ajanlaskumme alkua. Ennustus pohjautui hänen Egyptissä tai Foinikiassa omaksumiinsa tähtitieteellisiin tietoihin pi-

mennysten toistuvuudesta (jaksottaisuudesta). Tutkimuksissaan hän käytti itse keksimiään tai Egyptin oppineilta lainaamiaan tähtitieteellisiä laitteita. Thales kiteytti maantieteelliset, astronomiset ja fysiologiset tietonsa filosofiseksi maailmankäsitykseksi, joka selvistä mytologisista rasitteista huolimatta oli perimmältään materialistinen. Hän katsoi, että kaikki olevainen on syntynyt kosteasta alkuaineesta eli vedestä. Kaikki on peräisin tästä alkulähteestä. Itse Maa on veden varassa, valtameri ympäröi sitä joka taholta. Muodoltaan Maa on veden pinnalla kelluva litteä kiekko. Aineellinen alkusubstanssi (vesi) ja siitä lähtöisin olevat esineet eivät ole kuolleita, vaan elollisia. Maailmankaikkeus on täynnä jumalia, kaikilla olioilla on sielu. Todisteen kaiken olevaisen sielullisuudesta Thales näki magneetin ja meripihkan ominaisuuksissa: siitä tosiseikasta, että magneetti ja meripihka panevat muita kappaleita liikkumaan, Thales päätteli, että niillä on sielu.

Thales koetti selvittää maailmankaikkeuden rakenteen ja määrittää taivaankappaleiden, so. Kuun, Auringon ja tähtien, sijaintijärjestyksen Maan suhteen. Tässäkin kysymyksessä hän nojautui babylonialaisen tieteen tuloksiin. Hänen kuvaamansa taivaankappaleiden sijaintijärjestys oli kuitenkin päinvastainen kuin mikä vallitsee todellisuudessa: hän luuli tähtien olevan lähinnä Maata ja Auringon kauimpana. Jo hänen lähimmät seuraajansa oikaisivat tämän erehdyksen.

Anaksimandros

Thaleen, opettajansa ja vanhemman aikalaisensa, tavoin *Anaksimandros* (vuoden 610 tienoilla – 546 ennen ajanlaskumme alkua) tunsi kiinnostusta maailman rakennetta, maantiedettä, fysiikkaa sekä elämän ja ihmisen alkuperää koskeviin kysymyksiin. Monivuotisten tutkimustensa tulokset hän esitti suorasanaisessa teoksessa *Luonnosta*, josta on säilynyt vain joitakin sanoja eikä ainoatakaan eheää lausetta. Kuten Thaleskaan, Anaksimandros ei ollut pelkkä ajattelija, joka keräsi kaikkialta tietoja ja rakensi niistä kokonaiskuvan maailmasta. Hän sovelsi hankkimiaan tietoja käytäntöön. Anaksimandros piirsi ensinnä Maan kartan ja valmisti taivaanpallon tapaisen. Maa kaikkine vesineen ja niiden ympäröimine mantereineen ei enää ollut Thaleen litteä diskos. Anaksi-

mandros väitti Maan olevan lieriön- tai pylväänmuotoinen. Taivas on pallo, jonka sisässä on Maa. Aurinko, Kuu ja tähdet eivät illan tullen painu maailmanmereen: taivaankappaleet jatkavat yölläkin kiertoliikettään koko taivaanpallon mukana laskeutuen horisontin alapuolelle. Maa ei tarvitse mitään tukipistettä, se lepää liikkumattomana taivaanpallon keskipisteessä ja on yhtä kaukana kaikista taivaanpallon pisteistä. Ei ole olemassa syytä, joka saisi Maan liikkumaan johonkin toiseen suuntaan pikemmin kuin toiseen.

Anaksimandros on todennäköisesti katsonut, että avaruus oli alun perin aineen täyttämää. Tämä aine ei kuitenkaan voinut olla vesi eikä mikään muukaan tuntemistamme aineista. Muodoton alkuaine sisälsi kaikki ainelajit, jotka myöhemmin erottuivat »lämpimästä» ja »kylmästä» ja taivaanpallon vuorokautisen kiertoliikkeen vaikutuksesta sijoittuivat avaruuteen aina painonsa ja määränsä mukaan. Rajaton ja muodoton alkuaine on »ääretön» (»apeiron»). Anaksimandros ei puuttunut sen enempää aineiden erottumiseen vastakohdista, lämpimästä ja kylmästä; kysymyksen aineiden syntytavasta asetti ensimmäisenä vasta Anaksimandroksen jatkaja Anaksimenes. Anaksimandros opetti, että maailman syntyessä Maan ylle muodostuivat vesi- ja ilmavaippa; ilman puolestaan peitti tulivaippa, samalla tavoin kuin »kuori peittää puun». Meri ei kuitenkaan ole säilynyt yhtenäisenä vaippana, joka joskus peitti Maata; nykypäiviin on säilynyt ainoastaan osa alkuainetta. Auringon lämpö on haihduttanut merivaipan, niin että meren pohja on paikoitellen tullut paljaaksi.

Selvitettyään Maata peittävien ja ympäröivien vaippojen alkuperän Anaksimandros siirtyy tarkastelemaan Maan elämänmuotojen alkuperää. Elämän alkukotina on hänen käsityksensä mukaan ollut liejuinen merenpohja. Ensimmäisten eläinten ruumista verhosi piikikäs nahka tai panssari; päästyään meren pohjalla paljastuneen liejun seasta ne menettivät tämän peitteen. Ihminen ei kuitenkaan ole voinut syntyä tuolla tavalla. Ihmisen turvattomuus ja avuttomuus hänen elämänsä alkukaudella vaativat pitkäaikaista hoitoa ja sellaisia olosuhteita, joissa hän voi jäädä eloon. Sen vuoksi ihmisten on täytynyt syntyä ja alun perin kehittyä kalojen sisässä; vasta vahvistuttuaan he tulivat sieltä ulos. Siirryttyään maalle ihmiset ovat muuttuneet ruumiinmuodoiltaan.

Kaiken äärettömästä alkuaineesta erkaantuneen täytyy aikaa myöten palautua siihen, ja oliot kärsivät määräaikana rangaistuksen erillisestä olemassaolostaan. Samasta syystä maailmat syntyvät ja häviävät. On epätietoista, oliko Anaksimandros sitä mieltä, että kunakin ajanjaksona on olemassa yksi ainoa maailma, jonka sijaan syntyy myöhemmin uusi maailma, vai katsoiko hän, että on olemassa samanaikaisesti lukematon määrä maailmoja, jotka ovat kerran syntyneet ja jotka ajan täyttyessä tuhoutuvat.

Anaksimenes

Miletolainen filosofi *Anaksimenes* (n. 588–525 ennen ajanlaskumme alkua) kehitteli uusia käsityksiä maailmasta. Hän katsoi, että alkuaine ei voi olla Anaksimandroksen ääretön enempää kuin Thaleen vesikään. Jotta voitaisiin vastata alkuainetta koskevaan kysymykseen, on selitettävä se *prosessi*, jonka välityksellä tuntemiemme luonnonkappaleiden ja -olioiden on täytynyt syntyä alkuaineesta. Anaksimenes väitti alkuaineeksi *ilmaa*. Juuri ilmalle ovat ominaisia *ohentumis-* ja *tihentymisprosessit*, joiden kautta kaikki aineet syntyvät ilmasta. *Ohentuessaan* ilma muuttuu *tuleksi; tihentyessään* se muuttuu aina tihentymisasteensa mukaan vedeksi, maaksi ja vihdoin kiviksi. Fysikaaliselta luonteeltaan ilma muistuttaa höyryä tai tummaa pilveä ja on sukua tyhjiölle. Maa on valtavan ilmamassan kannattama litteä kiekko, joka leijuu ilmassa samalla tavoin kuin tulesta muodostuneet litteät kiekonmuotoiset taivaankappaleet leijuvat siinä puista varisevien lehtien lailla. Kun Anaksimandros erehtyi luulemaan tähtien olevan lähinnä Maata ja Auringon olevan siitä kauimpana, niin Anaksimenes määritti Kuun, Auringon ja tähtien todellisen sijainnin avaruudessa Maan suhteen: lähinnä Maata on Kuu, sitten Aurinko ja kauimpana tähdet.

Ilma ei ollut Anaksimeneelle ainoastaan kosminen alkuelementti, vaan myös elämän ja psyykkisten ilmiöiden prinsiippi, lähde: itse sielu (psychē) oli hänen mielestään »hengitystä», ilmanhenkeä. Hän vertasi eläinten ja ihmisen ruumista elähdyttävää ja sitä koossa pitävää elämän hengitystä ilmaan, joka kannattelee taivaankappaleita ja täyttää maailmankaikkeuden. Kuten hänen edeltäjänsä miletolaiset Thales ja Anaksimandros, Anaksimeneskin lähti

kaiken olevaisen muuttuvuudesta: kaikkialla tapahtuva tihentymis- ja ohentumisprosessi aiheuttaa sen, että kaikille aineille ovat ominaisia hiukkasten yhtymisen ja erkanemisen eri muodot ja tavat.

Anaksimeneen tähtitieteelliset käsitykset olivat vähemmän teräviä ja hedelmällisiä kuin hänen aineen tihentymis- ja ohentumisprosesseja koskevat fysikaaliset oivalluksensa. Tässä ansaitsee tulla mainituksi vain se oivallus, että valoa säteilevillä taivaankappaleilla on seuralaisinaan Maan kaltaisia tummia taivaankappaleita. Hänen väitteensä, että taivaankappaleet ovat muodoltaan litteitä, oli eittämättä askel taaksepäin. Kuitenkin aikalaiset pitivät tätä väitettä totuudenmukaisena, ja myöhemmin myös atomistiset materialistit hyväksyivät sen.

Miletoksen menetettyä poliittisen itsenäisyytensä (400-luvun alussa ennen ajanlaskumme alkua) täällä lakkasi myös filosofian kehitys. Miletolaisten opit saivat kuitenkin muissa Kreikan kaupungeissa kannattajia ja jatkajia.

Ksenofanes

Vähässä-Aasiassa alkoi myös runoilijafilosofin *Ksenofaneen* (500–400-luvulla ennen ajanlaskumme alkua) kulkurielämä; hän oli syntyisin Kolofonin kaupungista. Ksenofanes kävi myös Etelä-Italiassa ja elämänsä ehtoopuolella asettui asumaan Eleaan, jossa kenties hänen vaikutuksensa alaisena syntyi elealaisten filosofinen oppi. Ksenofanes ruoti silloin vallinneita käsityksiä lukuisista jumalista, joilla runoilijat ja kansan mielikuvitus olivat kansoittaneet Olympoksen. Ihmiset ovat keksineet jumalia oman kuvansa mukaan, ja kukin kansa omistaa jumalille omia ulkonaisia piirteitään. Jos härät, hevoset ja leijonat osaisivat maalata, ne kuvaisivat jumalansa häriksi, hevosiksi ja leijoniksi, Ksenofanes sanoi. Jumalien luonteesta ja kaikesta muusta ei voi olla oikeaa tietoa, vaan ainoastaan luuloa. Runoilijat Homeros ja Hesiodos ovat sen vuoksi tehneet väärin varustamalla jumalat kaikilla ihmisheikkouksilla. Ksenofanes oli yksi panteistisen maailmankatsomuksen ensimmäisiä edustajia. Hän oli sitä mieltä, että maailma on »ikuinen ja häviämätön». Se on ykseyttä, ja tämä ykseys on jumala, joka on »kasvettunut kaikkeen». Ksenofanes omisti luonnolle sellaisia piirteitä, jotka olivat ristiriidassa jumalaistarujen ja uskonnollisten katsomusten kanssa. Ksenofanes vastusti uskoa siihen, että Maan alla on manala, ja opetti Maan pohjattomuutta; hän ei hyväksynyt uskoa taivaankappaleiden jumalallisuuteen, vaan tähdensi niiden luonnollista olemusta. Tähdet syntyvät tuleen leimahtaneista pilvistä; ne sammuvat päivällä ja hiilloksen tavoin yltyvät hehkumaan yöllä. Kaikki, mikä syntyy ja kasvaa, on vesi ja maa, ja ihmiset ovat syntyneet vedestä ja maasta.

Pythagoras ja varhaispythagoralaiset

Myös *Pythagoras* (n. 580–500 ennen ajanlaskumme alkua) oli kotoisin kreikkalaisesta Idästä, Samos-saarelta. Tyranni Polykrateen aikana hän muutti Etelä-Italiaan ja perusti sinne kreikkalaiseen Krotonin kaupunkiin uskonnollisen veljeskunnan. Itse Pythagoras ei kirjoittanut mitään, ja hänen esittämänsä oppi kävi 400- ja 300-luvulla ennen ajanlaskumme alkua läpi huomattavan kehityksen. Myöhemmät antiikinaikaiset kirjailijat panivat Pythagoraan nimiin opinkappaleita, jotka ilmaantuivat vanhan ajan kreikkalaiseen filosofiaan vasta paljon myöhemmin, sekä yhdistivät Pythagoraaseen lukuisia taruja, joita liittyi hänen ympärilleen myöhemmän ajan mystisessä kirjallisuudessa. Sen vuoksi on hyvin vaikea erottaa Pythagoraan opin alkuperäinen ydin. Pythagoraan oppi on todennäköisesti sisältänyt uskonnollisten, moraalisten ja poliittisten ohjeiden lisäksi jonkinlaisen filosofisen maailmankatsomuksen, josta tieteelliset käsitykset eivät vielä olleet erottuneet. Pythagoraan filosofian kulmakiviä olivat usko sielunvaellukseen, ts. usko ihmissielun siirtymiseen kuoleman jälkeen muiden olentojen ruumiisiin, ravintoa ja käyttäytymistä koskevat ohjeet ja kiellot ja mahdollisesti oppi eri elämäntavoista, joista korkeimpana ei pidetty käytännöllistä vaan kontemplatiivista elämää. Pythagoraan tutkimukset aritmetiikan ja geometrian alalta painoivat leimansa hänen filosofiaansa. Aritmetiikassa Pythagoras on todennäköisesti tutkinut lukujonojen ominaisuuksia ja geometriassa tasokuvioiden perusominaisuuksia. Silti hänen nimissään kulkevat Pythagoraan teoreeman ja neliön diagonaalin ja sivun suhteen yhteismitattomuuden keksinnöt tuskin ovat peräisin häneltä.

4*

Pythagoraan oppi maailmasta on täynnä mytologisia käsityksiä. Maailma on sen mukaan elollinen ja tulinen pallonmuotoinen olio. Se hengittää sisään sitä ympäröivästä äärettömästä avaruudesta tyhjyyttä eli, mikä on Pythagoraalle samaa, ilmaa. Tunkeutuessaan maailmaan tyhjyys erottaa esineet toisistaan ja erillistää ne.

Varhaispythagoralaisten filosofiassa idealistiset aatteet tulivat jo selvästi esille. Thalcella, Engels sanoo, »sielu on jo jotain erikoista, ruumiista eriävää... Anaksimeneella se on ilmaa... pythagoralaisilla se on jo kuolematon ja vaeltaa, ja ruumis on sille jotakin puhtaasti satunnaista»[4].

2. DIALEKTIIKAN JA METAFYSIIKAN VASTAKOHTAISUUDEN SYNTY

Herakleitos

Vanhan ajan kreikkalaisen filosofian toinen (Miletoksen jälkeen) voimakeskus Vähässä-Aasiassa oli Efesoksen kaupunki, filosofi *Herakleitoksen* (n. 530–470 ennen ajanlaskumme alkua) kotikaupunki. Herakleitos oli syntyperältään aristokraatti, joka oli vetäytynyt syrjään vallankäytöstä.

Herakleitos perusti oppinsa maailmasta käsitykseen kaiken olevaisen muuttuvuudesta ja katoavaisuudesta. Miletolaisten filosofien tavoin hän arveli, että kaikki olemassaolevat oliot ovat syntyneet *aineellisesta* alkusubstanssista. Alkuaine ei kuitenkaan ole Thaleen vesi, ei Anaksimandroksen ääretön eikä Anaksimeneen ilma. Luonnon alkuaine on tuli. Se että Herakleitos valitsi alkuaineeksi tulen, ei ollut sattuma, se ei viittaa niinkään tähtitieteellisiin käsityksiin kuin Herakleitoksen näkemykseen luonnon elämästä. Herakleitoksen mukaan maailma eli luonto on herkeämättömässä muutoksessa, ja juuri tuli on kaikista luonnon aineista eniten altis muutokselle ja kaikkein liikkuvaisin. Herakleitos väittää eräässä teoksensa katkelmassa, että »kaikelle olevaiselle yhteinen maailma ei ole minkään jumalan eikä ihmisen luoma, vaan on ollut, on ja tulee olemaan ikuisesti elävä tuli, joka määränsä mukaan syttyy ja määränsä mukaan sammuu»[5]. Lenin pitää tätä Herakleitoksen lausuntoa »erittäin hyvänä dialektisen materialismin alkeiden esityksenä» ja sanoo Herakleitosta

yhdeksi dialektiikan uranuurtajaksi. Herakleitoksen naiivin dialektiikan tärkein piirre on käsitys kaiken olevaisen ikuisesta muuttumisesta ja vastakohtien taistelusta muutoksen aiheuttajana.

Herakleitoksen mukaan maailma pysyy pohjimmiltaan tulena tämän kaikista muuntumisista huolimatta. Sekä tavanomaiset aineelliset oliot että sielut ovat alkuisin tulesta. Sielu on materiaalinen, se on vähiten kosteaa, kuivaa tulta. »Kuiva loiste on viisain ja paras psyyke», hän sanoo. Kaikki oliot syntyvät tulesta välttämättömyyden pakosta perättäisten muuntumisten tietä. Maailmaa hallitsee logos. Tällä käsitteellä on muinaiskreikassa useita merkityksiä; se sisältää mm. naiivin ajatuksen laista, välttämättömyydestä. Tässä mielessä Herakleitos sanoo, että edes Aurinko ei voi rikkoa logosta. »Suuren ajastajan» kuluttua kaikki oliot muuttuvat jälleen tuleksi. Jaksottaisten tulivaiheiden väliaikoina luonnon elämä on lakkaamatonta liikettä. Maailma ei ole liikkumaton, vaan se on prosessi, jossa kaikki oliot ja kaikki ominaisuudet muuttuvat, mutta eivät millä tavalla tahansa, vaan vastakohdikseen: kylmä muuttuu lämpimäksi, lämmin kylmäksi, kostea kuivaksi ja kuiva kosteaksi. Itse Aurinko on joka hetki uusi. Sen vuoksi ei voida kahdesti astua samaan virtaan: kun siihen astuu toista kertaa, paikalle virtaa uutta vettä. Ihmiselämässä kaiken muuttuminen vastakohdaksi ei ole pelkkää ylimenoa, vaan *taistelua* eli sotaa. »Taistelu on kaiken isä, kaiken kuningas.» Vastakohtien taistelussa tulee esiin niiden sisäinen samuus: »Kuolevaiset ovat kuolemattomia, ja kuolemattomat ovat kuolevaisia, toinen elää toisen kuolemasta ja kuolee toisen elämästä.» Vastakohtien muuttumisessa ilmenee seuraava säännönmukaisuus: »Tuli elää maan kuolemasta, ilma elää tulen kuolemasta, vesi elää ilman kuolemasta ja maa veden kuolemasta.»

Taistelevien vastakohtien muuttuessa toisikseen niille yhteinen identtinen perusta säilyy. Vastakohtien muuttuminen ei merkitse sitä, ettei uudella vastakohdalla olisi mitään yhteistä sen vastakohdan kanssa, josta se on syntynyt. Tässä mielessä Herakleitos sanoo: »Jumala on päivä ja yö, talvi ja kesä, sota ja rauha, kylläisyys ja nälkä.» Tämä merkitsee, että »jumala» pysyy muuntumien identtisenä perustana. Toinen esimerkki: oiko- ja kiertotie ovat vastakohtia, mutta niiden vastakohtaisuudessa on olemas-

sa yksi ja sama perusta. Herakleitos väittelee jyrkästi niitä vastaan, jotka eivät käsitä toisikseen muuttuvien vastakohtien identiteettiä. Hän moittii niitä, jotka eivät ymmärrä, kuinka »kaikki hajalleen suuntautuva yhtyy», ts. eivät ymmärrä, että se on »itseensä palautuvaa harmoniaa».

Koska kaikki oliot maailmassa ovat yhteydessä toisiinsa ja jokainen ilmiö muuttuu vastakohdakseen, niin mitään ominaisuutta ei voida pitää erillisenä ja erillisyydessään ehdottomana, vaan ainoastaan suhteellisena. Herakleitos hakee todisteita kaikkien ominaisuuksien suhteellisuudesta ihmisten ja eläinten elämää koskevista havainnoista: »Aasit haluavat mieluummin olkia kuin kultaa.» Toisin sanoen kullan arvo on suhteellinen asia: vain ihmisten silmissä kullalla on suurin arvo. Merivesi on samalla kertaa puhtainta (kaloille) ja likaisinta (ihmisille, joille se ei kelpaa juotavaksi). Myös esteettiset ja moraaliset ominaisuudet ovat Herakleitoksen mukaan suhteellisia. Niinpä hän sanoo: »Kauneinkin apina on ruma verrattuna ihmiseen. Mutta kaunein ja viisain ihminen on kuin apina verrattuna jumalaan.»

Herakleitoksen edeltäjillä (Ksenofanesta lukuun ottamatta) emme tapaa tietoa koskevia lausuntoja. Herakleitos panee merkille ne vaikeudet, joiden kanssa ihminen joutuu kamppailemaan ponnistellessaan kohti tietoa, ja tähdentää tiedon esineen ehtymättömyyttä. Luonto »kätkeytyy mielellään», eikä sen tutkiminen ole ihmiselle helppo työ. Olioiden todellisen luonteen selvittäminen vaatii ponnisteluja. Inhimillisen tiedon yleisyys ja pätevyys perustuvat logokseen, so. maailmanjärjestyksen ykseyteen, yleisyyteen ja vääjäämättömyyteen. Ajattelu on yhteistä kaikille ihmisille, jokaisen on suotu tutkistella itseään ja olla järkevä. Siitä huolimatta useimmat ihmiset poikkeavat yleisestä »laista», »sanasta» tai »järjestä» (logoksesta). Syynä siihen ei ole aistien vajavaisuus, koska aistimukset muodostavat tiedon ja tutkimuksen perustan. Aistinelimet eivät välitä oikeaa tietoa vain niille, joilla on karkea sielu. Mutta niille, joiden sielu ei ole karkea, aistitkin voivat antaa oikeaa tietoa. Jos maailma muuttuisi savuksi, me oppisimme tuntemaan sen hajuaistin avulla. Aistit eivät kuitenkaan voi antaa täydellistä, lopullista tietoa olioiden luonteesta. Ajattelu yksin antaa meille tällaista tietoa. Ihmiset, joiden sielu ei ole karkea, voivat ajattelun avulla hankkia pätevää tietoa, joka kruunaa aistikokemuksen. Ajattelu on ihmisen suurin etu, se selittää jokaista oliota sen luonteen mukaisesti ja kuuntelee luontoa.

Tiedon *mahdollisuus* ei kuitenkaan kaikilla ihmisillä muutu *todelliseksi* tiedoksi. Herakleitos väittää, että useimmat ihmiset eivät tunne yleistä ja ikuista; he elävät oman harkintansa mukaan ottamatta vaaria olioiden luonteesta; eivät etsi tietoa tutkimalla sitä, mitä he joka päivä näkevät; luulevat tietoa monista asioista ymmärrykseksi. Sitä vastoin viisas eli »paras» (sanan aristokraattisessa merkityksessä) ei tee hätiköityjä päätelmiä tärkeimmistä tehtävistä, vaan asettaa ikuisen maineen kaiken katoavaisen edelle.

Herakleitos asettaa oman maailmankatsomuksensa useimpien aikalaistensa ja maanmiestensä maailmankatsomuksen vastakohdaksi. Hän sättii maanmiehiään siitä, että he karkottivat jonkun Hermodoroksen, koska eivät suvainneet keskuudessaan »parasta miestä». Kuitenkin aristokraattisiin kannanottoihin liittyy Herakleitoksella myös edistyksellisiä ajatuksia. Niinpä hän vastustaa ylimystön puolustamaa perinteistä kirjoittamatonta oikeutta ja asettaa sitä vastaan valtion säätämät lait. Ihmisten pitää puolustaa lakia kuin kotikaupunkinsa muureja, sanoo Herakleitos.

Elealaiset

500- ja 400-luvulla ennen ajanlaskumme alkua antiikin Kreikan henkisen kehityksen keskukset siirtyivät Etelä-Italiaan. Kun Miletos oli huomattava teollisuuskaupunki, niin Etelä-Italiaan syntyneet kreikkalaisen ajattelun uudet keskukset sijaitsivat pikemminkin maanviljelys- ja viininvalmistusseudulla. Täällä kehittyi myös luontoa koskeva tietämys, joskaan ei niin intensiivisesti kuin Idässä, ja uskonnon uusien muotojen vaikutus filosofiaan voimistui. Filosofiaan juurtui yhä syvemmälle idealismin, aistien todistuksiin luottamattoman spekulatiivisen ajattelun aineksia. Samassa Eleassa, jossa Ksenofanes vietti loppuikäänsä, vaikuttivat *Parmenides* (500-luvun loppu – 400-luku ennen ajanlaskumme alkua) ja hänen oppilaansa Zenon. Todennäköisesti Parmenideella on alun perin ollut yhteyksiä pythagoralaisiin; myöhemmin hän vastusti hei-

dän oppiaan. Parmenides tuli kuuluisaksi Elean lakien laatijana; nämä lait olivat siellä voimassa kauan aikaa.

Parmenides asetti filosofiansa Herakleitoksen kaikkien olioiden liikettä ja muuttumista tähdentävää oppia vastaan. Maailma on Parmenideen mukaan aineellinen pallo, jossa ei ole lainkaan tyhjää tilaa ja jossa siis liike on mahdoton, koska maailma on »täysi». Parmenides väittää, että voidaan ajatella vain sellaista, mikä on olemassa. Sen vuoksi olematonta eli ei-olevaa ei millään tavoin voida ajatella olemattomaksi; toisin sanoen ei-olevaa ei ole. Syntyminen ja häviäminen ovat sen vuoksi mahdottomia, koska kumpikin edellyttäisi ei-olevaa, olematonta. Siitä, että tila on »täysi», seuraa, että maailma on yksi ja että siinä ei ole osia. Kaikki moneus on pelkkää aistinlumetta. Parmenideen käsityksen mukaan siitä seuraa myös, että liike, syntyminen ja häviäminen ovat mahdottomia. Mikään ei synny eikä häviä. Liikettä ja muuttumista koskevat käsitykset ovat »kuolevaisten mielipiteitä», ts. arkipäiväiskäsityksiä maailmasta; niistä on erotettava filosofia oppina aistihavainnon ulottumattomissa olevasta totuudesta.

Parmenideen kehittelemä metafyysinen näkemys tosiolevasta edellyttää siis luottamattomuutta aistien välittämään maailmankuvaan. Siinä ilmenee myös todellisen, aistein havaittavan maailman ja järjellä käsitettävän todellisuuden idealistissävyinen vastakkainasettelu. Vaikka Parmenides arvostaakin korkealle järjen kognitiivisen roolin, hänen oppinsa on täynnä mytologisia käsityksiä. Maailman keskipisteessä on Parmenideen mukaan hallitseva jumalatar (Totuus ja Välttämättömyys), joka »pitää arpaa» ja ohjaa taivaankappaleiden kaikkia liikkeitä. Ennen muiden jumalien syntyä hän on luonut Eroksen, rakkauden jumalan, joka herättää ihmisissä pyrkimyksen yhtymiseen.

Parmenideen oppi poikkesi yleisistä käsityksistä ja vallitsevista filosofisista opeista ja todennäköisesti herätti lukuisia vakavia vastaväitteitä. Parmenideen oppilas *Zenon* (n. 490–430 ennen ajanlaskumme alkua) esitti joukon todisteita hänen oppinsa tueksi. Se tapa, jolla Zenon todisteli Parmenideen opinkappaleita, antoi Aristoteleelle (300-luvulla ennen ajanlaskumme alkua) aihetta pitää Zenonia »dialektiikan» perustajana: dialektiikalla tarkoitettiin silloin taitoa päästä väittelyssä totuuden perille selvittämällä vastustajan väitteisiin sisältyvät ristiriidat ja poistamalla ne. Zenon ei kuitenkaan ollut dialektikko sa-

nan nykyaikaisessa merkityksessä: hänen pyrkimyksenään oli todistaa Parmenideen metafyysiset väittämät liikkeen, syntymisen yms. mahdottomuudesta. Siitä huolimatta hänen argumentaationsa, joka perustuu liikkeen, moneuden ym. käsitteisiin sisältyvien ristiriitojen analyysiin, johtaa itse asiassa dialektiikkaan. Niinpä jos oletetaan olioiden *moneus*, on pakko hyväksyä keskenään ristiriitaiset väitteet: kustakin yksityisoliosta joudutaan sanomaan, että se on suuruudeltaan ääretön ja ettei sillä ole lainkaan suuruutta; kaikkien olioiden summasta täytyy sanoa, että se on samalla kertaa äärellinen ja ääretön.

Zenon koetti kuuluisissa paradokseissaan eli aporioissaan todistaa, että oletus, jonka mukaan liike on ajateltavissa, johtaa väistämättömästi ristiriitoihin: jos mainittu edellytys hyväksytään, mitään liikettä, siirtymistä pisteestä toiseen, ei voi tapahtua; tällöin on samantekevää, onko kysymys yhden tai kahden jonkin välimatkan erottaman kappaleen liikkeestä vai massapisteiden ja ulottuvaisten kappaleiden liikkeestä. Liike ei voi ensinkään alkaa tai, mikäli se pääsisi alkamaan, ei voi päättyä millään äärellisellä etäisyydellä. Akhilleus ja kilpikonna -nimisessä paradoksissa Zenon todistelee, ettei Akhilleus voi tavoittaa hänestä loittonevaa kilpikonnaa, jos sillä on etumatkaa. Lentävää nuolta koskevassa paradoksissa Zenon todistelee, että nuoli sijaitsee kunakin hetkenä määräpaikassa, jonka pituus on yhtä suuri kuin nuolen pituus, eikä siis liiku. Jotta nuoli liikkuisi, sen täytyy Zenonin mukaan kunakin hetkenä olla määräkohdassa eikä olla siinä. Tämä olisi kuitenkin ristiriita, joten liike ei ole mahdollista. Näissä paradokseissa ei ole suinkaan kysymys siitä, voidaanko liikettä havaita aistein. Sitä Zenon ei lainkaan epäile. Kysymys on siitä, voidaanko ajatella liikettä silloin, kun edellytetään, että tila, jossa kappaleet liikkuvat, koostuu useista erillisistä osista, ja että aika, jonka kuluessa liike tapahtuu, koostuu useista erillisistä hetkistä. Kaikissa näissä tapauksissa syntyy ristiriita: Akhilleus saavuttaa kilpikonnan eikä voi saavuttaa sitä, nuoli lentää ja on samalla levossa jne. Zenonin todisteet antoivat voimakkaan sysäyksen antiikin matematiikan, logiikan ja, mikä on erityisen tärkeää, dialektiikan kehitykselle. Ne paljastivat avaruutta, moneutta ja liikettä tutkivan tieteen peruskäsitteisiin sisältyvät ristiriidat ja siten pakottivat etsimään keinoja niiden poistamiseksi.

3. MATERIALISMI ORJANOMISTAJADEMOKRATIOIDEN SYNTYKAUDELLA

Empedokles

400-luvulla ennen ajanlaskumme alkua Sisilian kaupungista Akragaasta (Agrigentumista), *Empedokleen* toimintapaikasta, tuli Elean ja pythagoralaisten vaikutuspiirissä olevien Etelä-Italian kaupunkien ohella filosofisen ajattelun uusi voimakeskus. Empedokleen elämästä, samoin kuin Pythagoraankin elämästä, on säilynyt enemmän tarua kuin luotettavia tiedonantoja. Hän tuli kuuluisaksi filosofina, lääkärinä, joka perusti erikoisen suuntauksen kreikkalaisen lääketieteen kehityksessä, fyysikkona ja fysiologina.

Kehitellessään oppiaan Empedokles nojautui Parmenideen ajatukseen tosiolevan ikuisuudesta, muuttumattomuudesta ja häviämättömyydestä. Hän oli kuitenkin varma moninaisten olioiden olemassaolosta. Niiden perustana on hänen mukaansa neljä erilaatuista alkuainetta: tuli, ilma, vesi ja maa. Olioiden »syntyminen» on itse asiassa vain näiden ikuisten, syntymättömien alkuaineiden, »kaikkien olioiden juurten», yhtymistä; olioiden »tuho» taas on niiden hajoamista alkuaineisiin. Näin ollen maailmassa on kaikki yhtymis- ja hajoamistilassa. Neljän alkuaineen (elementin) lisäksi maailmassa on kaksi aineellista liikevoimaa, rakkaus ja viha, joiden vaikutuksesta moninaisten aistein havaittavien olioiden synty selittyy.

Empedokles kehitti tähtitieteellisiä ja fysikaalisia käsityksiä edelleen Pythagoraaseen ja Parmenideeseen verrattuna. Hän erotti toisistaan kiinto- ja kiertotähdet tarkemmin kuin Parmenides ja selitti auringonpimennyksen johtuvan siitä, että tumma Kuu asettuu Maan ja Auringon väliin. Meistä tuntuvat hämmästyttäviltä Empedokleen oivallus, että valo tarvitsee aikaa edetäkseen avaruudessa, ja hänen toteamuksensa, että valon suuren etenemisnopeuden takia me emme huomaa valon etenemisen kestoa. Myös Empedokleen biologiset käsitykset ovat varsin kiinnostavia. Niinpä hän väitti, että kasvit ovat syntyneet spontaanisti ennen eläimiä. Eläinten nykyinen muotorunsaus on syntynyt asteittain. Ensimmäisellä asteella eivät syntyneet eläimet, vaan tulevien eläinten erilliset elimet. Toisella asteella nuo elimet alkoivat yhtyä miten sattui ja muodostaa hirviömäisiä olentoja, erilaatuisten osien yhdistelmiä. Kaikki nämä hirviöt kuitenkin tuhoutuivat siitä syystä, että niiden ruumiinosat olivat täysin erilaisia. Vain ne olennot, joiden osat sattuivat sopimaan yhteen, jäivät elämään. Säilyneet muodostumat antoivat kolmannella asteella alun lukuisille muodoille, jotka olivat jo eläinten näköisiä, mutta vielä vailla sukupuolieroja. Sukupuolijako ilmaantuu vasta neljännellä asteella, luomusasteella. Kun Empedokleen oppi »neljästä juuresta», rakkaudesta ja vihasta kantoi mytologisten käsitysten leimaa, niin hänen fysiikkansa, kosmologiansa ja biologiansa olivat itse asiassa jo riippumattomia uskonnosta.

Anaksagoras

400-luvun puolivälistä lähtien ennen ajanlaskumme alkua Ateena muodostui antiikin Kreikan filosofisen ajattelun keskukseksi. Ateenan johdolla torjuttiin 400-luvun lopulla ennen ajanlaskumme alkua persialaisten maahanhyökkäys. Lisäksi Ateenan taloudellinen ja poliittinen kohoaminen loi pian täällä edellytykset taiteen, teatterin ja kirjallisuuden loistavalle kehitykselle tulevaisuudessa. 400-luvun keskivaiheilla ennen ajanlaskumme alkua, Perikleen, demokraattisen valtion merkittävän johtajan, aikana, filosofia sai jalansijaa Ateenassa. Ensimmäinen huomattava ateenalainen filosofi oli *Anaksagoras* (n. 500–428 ennen ajanlaskumme alkua), jonka Perikles hyväksyi lähipiiriinsä. Pyrkiessään horjuttamaan Perikleen arvovaltaa orjanomistajademokratian poliittiset vastustajat alkoivat vainota Anaksagorasta syyttäen häntä jumalattomuudesta. Syytökseen oli antanut aiheen Anaksagoraan väite, että Aurinko on aineellinen kappale. Tämä väite oli vastoin niiden Ateenan orjanomistajademokratian johtajien uskonnollisia käsityksiä, jotka suhtautuivat vihamielisesti luonnontutkijoiden vapaa-ajatteluun. Anaksagoras karkotettiin ja hän asettui asumaan Lampsakokseen (Vähä-Aasia), missä hän kuolikin.

Anaksagoraan filosofian päätehtävänä on saattaa elealaisten julistama tosiolevan ikuisuus, katoamattomuus sopusointuun muutoksen, liikkeen ja moneuden kanssa, joista aistit antavat meille todistuksia. Maailma ei Anaksagoraan mukaan ole ykseyttä, joka ei tunne erotusta eikä

moneutta. Se koostuu lukemattomista »siemenistä» eli loppumattomiin jaollisista hiukkasista. Kussakin oliossa on kaikkien muiden olioiden osasia. Kuten »siemeneen» sisältyy hiuksia, kynsiä, jänteitä, valtimoita, hermoja ja luita, niin myös kaikkiin muihin olioihin sisältyy toista: esim. valkoiseen sisältyy mustaa, mustaan valkoista, raskaaseen kevyttä, kevyeen raskasta.

Anaksagoras oli Empedokleen ja Herakleitoksen kanssa samaa mieltä siitä, että maailman elämä on prosessi. Pelkkä hiukkasten olemassaolo ja niiden jaollisuus eivät voi olla sen selitysperusteena. Hiukkasten lisäksi on olemassa niistä erillinen voima, joka panee hiukkaset liikkeeseen ja synnyttää nykyhetkellä havaittavan maailmantilan. Anaksagoras käytti tästä voimasta nimitystä nus (noys) eli järki tai henki. Anaksagoraan järki ei ole niinkään tarkoituksenmukaisesti vaikuttava ja päämääristään tietoinen voima kuin mekaaninen syy, joka synnyttää pelkästään mekaanisia vaikutuksia.

Alkumaailmassa kaikki oliot olivat sekaantuneina toisiinsa, vain järki ei ollut sekaantunut mihinkään, vaan oli olemassa itsessään. Sitten järki, so. liikkeelle paneva voima, tuli kosketukseen tämän sekoitelman kanssa, ja siihen syntyi kehäliike, jonka vaikutuksesta aiemmin sekaisin olleet tiheä ja ohut, lämmin ja kylmä, valoisa ja tumma, kuiva ja kostea alkoivat erottua toisistaan. Siten syntyi kaksi valtavaa aluetta: tulisen eetterin eli ohuen, lämpimän, valoisan ja kuivan aineen alue ja ilman eli eetteriä tiheämmän, kylmän, tumman ja kostean aineen alue. Myöhemmin, aineen tiivistyessä, erottuivat pilvet, pilvistä vesi, vedestä maa ja maasta kivet. Anaksagoraan mukaan litteä rummunmuotoinen Maa on ilman varassa. Taivaankappaleet ovat eetterin kehäliikkeen piiriin joutuneita kiviä. Aurinko on hehkuva kivi, joka on suurempi kuin Peloponnesos. Luonnossa vallitsee välttämättömyys. »Kohtalo» ei määrää mitään maailmassa ja on pelkkä nimi. Auringonpimennykset johtuvat siitä, että Kuu sattuu kulkemaan Maan ja Auringon väliltä.

Anaksagoraan tähtitieteelliset käsitykset tuntuivat useimmista ateenalaisista jumalattomilta ja mielettömiltä. Anaksagoraan opin tekemä vaikutus sai yllykettä hänen väitteestään, ettei Homeroksen eepokseen sisältyviä jumalaistaruja pidä ymmärtää kirjaimellisesti, vaan kuvakielellä ilmaistuna käsityksenä uljuudesta ja oikeudenmukaisuu-

desta. Anaksagoras esitti nerokkaan oivalluksen, että ihmisen etevämmyys eläimiin verrattuna johtuu siitä, että hänellä on kädet. Näin ollen Anaksagoraan materialistinen oppi oli tuon ajan filosofisen ja luonnontieteellisen ajattelun merkittävä aluevaltaus.

Empedokleen ja Anaksagoraan opeissa materialismi sai uusia piirteitä, jotka puuttuivat joonialaisten tiedemiesten Thaleen, Anaksimandroksen, Anaksimeneen ja Herakleitoksen materialismista. Ensinnäkin filosofisiin käsitteisiin liittyvät mytologiset mielikuvat järkiperäistyivät voimakkaasti. Myytti pelkistyi käsitteen runolliseksi ilmaisumuodoksi tai tieteellistä ja filosofista totuutta ilmaisevaksi vertauskuvaksi. Empedokleen rakkaus ja viha olivat merkittävämmät liikevoimat kuin myyttien jumalolennot. Filosofisten käsitteiden irrottautuminen jumalaistaruista on erittäin selvästi havaittavissa Anaksagoraalla. Toiseksi aineellisen alkuperusteen käsite muuttui. Useimmille miletolaisille ja Herakleitokselle alkuperuste oli yksi havaittavissamme olevista aineista: vesi, ilma tai tuli. Empedokleella neljä olioiden »juurta» (elementtiä) koostuivat jo lukuisista hiukkasista. Anaksagoraan fysiikassa hiukkaset esittivät vielä huomattavampaa osaa, sillä Anaksagoraan mukaan oliot eivät koostu elementeistä vaan nimenomaan hiukkasista.

Empedokleen ja Anaksagoraan opit valmistivat maaperää Leukippoksen ja Demokritoksen atomistiselle materialismille, joskin erotukseksi Demokritoksen atomeista Empedokleen ja Anaksagoraan hiukkaset ajateltiin loppumattomiin jaollisiksi.

4. FILOSOFINEN AJATTELU KEHITTYNEIDEN ORJANOMISTAJADEMOKRATIOIDEN KAUDELLA. SOFISTIIKKA (400- JA 300-LUKU EAA.)

400-luvulla ennen ajanlaskumme alkua monissa Kreikan kaupungeissa vanhan ylimysvallan ja tyrannian sijaan tuli orjanomistajademokratian valta. Se toi mukanaan uusia vaaliperusteisia laitoksia, kansankokouksen ja tuomioistuimen, joilla oli huomattava merkitys vapaan väestön luokka- ja puoluetaistelussa. Näiden laitosten kehitys synnytti tarpeen valtiollisessa ja oikeuselämässä välttämättömän kaunopuheisuuden ja siihen perustuvan suostutte-

lutaidon opettamiseen. Eräistä tämän alan huippumiehistä, kaunopuhujista ja oikeuden tuntijoista, tuli poliittisen tiedon jakajia ja puhetaidon opettajia. Koska senaikainen tietämys ei ollut eriytynyt filosofiseen ja erityistieteellisiin alueisiin ja koska filosofia koki 400-luvulla ennen ajanlaskumme alkua huomattavan arvonnousun sivistyneiden ihmisten silmissä, niin nuo uudet ajattelijat eivät tavallisesti tyytyneet vain opettamaan poliittista tietoutta ja oikeutta, vaan myös liittivät ne yleisiin filosofisiin ja maailmankatsomuksellisiin kysymyksiin. Heitä alettiin kutsua sofisteiksi, ts. viisaiksi, viisauden opettajiksi. Myöhemmin demokraattista järjestelmää ja sen laitoksia vastustaneet kirjailijat alkoivat vihata myös uusia opettajia, jotka valmensivat nuoria miehiä poliittiseen ja oikeudelliseen toimintaan. He nimittivät sofisteiksi niitä, jotka eivät pyrkineet puheissaan selvittämään totuutta, vaan todistamaan jonkin ennakkomielipiteen ja toisinaan jopa ilmeisen väärän katsantokannan.

Tämä arviointi oli sikäli oikea, että uudet filosofian opettajat veivät äärimmäisyyteen väittämän kaiken tiedon suhteellisuudesta. Leniniä lainataksemme he käyttivät hyväkseen käsitteiden kaikinpuolista, universaalia, vastakohtien samuutta hipovaa joustavuutta.[6] Demokraattisten uudistusten vastustajat paheksuivat myös sitä, että uusilla opettajilla oli tapana periä oppilailtaan opetusmaksu, joka toisinaan oli hyvin suuri.

Sofistien edustama filosofinen virtaus oli epäyhtenäinen. Sen yleisin piirre oli kaikkien inhimillisten käsitteiden sekä moraalisten normien ja arviointien suhteellisuuden tähdentäminen. Protagoras, sofistiikan merkittävin edustaja, ilmaisi tämän periaatteen seuraavasti: »Ihminen on kaiken mitta, olevien asiain olemisen mitta ja olemattomien asiain olemattomuuden mitta.»

Sofistit jaetaan vanhempaan ja nuorempaan ryhmään. Vanhempaan ryhmään kuuluvat *Protagoras* (481–411 ennen ajanlaskumme alkua), *Gorgias*, *Hippias* ja *Prodikos*. Protagoraan oppi muovautui relativismin hengessä muokattujen Demokritoksen, Herakleitoksen, Parmenideen ja Empedokleen oppien pohjalta. Protagoras oli materialisti ja tunnusti materian liikkuvaisuuden ja kaikkien havaintojen suhteellisuuden. Hän todisteli, että jokaista väitettä vastaan voidaan yhtä perustellusti asettaa päinvastainen väite.

Gorgias esitti kuuluisan opin, jonka mukaan 1) mitään ei ole olemassa; 2) jos jotakin on olemassa, sitä ei voida tietää; 3) jos jotakin olisi olemassa ja se voitaisiin tietää, sitä ei kuitenkaan voitaisi ilmaista. Vanhemman ryhmän sofistit olivat oikeuden tuntijoita. Protagoras laati lait, jotka määräsivät demokraattisen hallitusmuodon Thurioissa, Etelä-Italiassa olevassa ateenalaisessa siirtokunnassa, ja perusteli vapaiden ihmisten tasa-arvoisuuden aatteen. Hippias mainitsi lakimääritelmässään pakon lainsäädännön edellytyksenä. Vanhemman ryhmän sofistit koettivat tutkia kriittisesti uskonnollisia käsityksiä. Protagoraan jumalia käsittelevä kirja poltettiin julkisesti, se antoi myös aiheen karkottaa filosofi Ateenasta. Prodikos kehitti Anaksagoraan ja Demokritoksen katsomuksia ja alkoi tulkita jumalaistarujen henkilöitä luonnonvoimien personoitumiksi.

Nuoremman ryhmän sofistit

Nuorempien sofistien (300-luku ennen ajanlaskumme alkua) opeissa, joista on säilynyt äärimmäisen niukkoja tietoja, painottuvat erityisesti eettiset ja yhteiskunnalliset aatteet. Niinpä *Likofrones* ja *Alkidames* kiistivät luokkajaon välttämättömyyden: edellinen todisteli, että ylhäisyys on keksittyä, ja jälkimmäinen opetti, ettei luonto ole luonut orjia ja että ihmiset syntyvät vapaiksi. *Thrasymakhos* ulotti tiedon suhteellisuutta tähdentävän opin sosiaalieettisiin normeihin ja väitti, että oikeudenmukaista on se, mistä on hyötyä voimakkaalle, ja että jokainen valta säätää sille itselleen hyödylliset lait: demokraattinen valta demokraattiset lait ja aristokraattinen aristokraattiset lait.

Vaikka eräät sofistit olivat huomattavia ajattelijoita, heidän relativisminsa johti usein olioiden tiedostettavuuden kieltämiseen ja subjektivismiin. Niinpä esim. Lenin totesi, että Gorgiaan oppi ei ole ainoastaan relativismia, vaan myös skeptisismiä. Sen vuoksi sofistit eivät pohjustaneet vain dialektiikkaa, vaan myös periaatteettomia, toisinaan jopa täysin nihilistisiä oppeja, joita nykyisin sanotaan sofistiikaksi.

5. MATERIALISMIN JA IDEALISMIN TAISTELU ATEENAN ORJANOMISTAJADEMOKRATIAN KRIISIKAUDELLA

Sokrates

Sofistien oppien leviäminen Kreikan valtioissa, mm. Ateenassa, nosti sotajalalle sekä materialisteja että objektiivisia idealisteja. Ensimmäinen huomattava ajattelija, joka edisti objektiivisen idealismin syntyä, oli ateenalainen *Sokrates* (469–399 ennen ajanlaskumme alkua). Sokrates oli ammatiltaan kuvanveistäjä. Peloponessolaissodan aattona hän ryhtyi esittämään filosofista oppiaan ja kokosi pian ympärilleen suuren oppilasjoukon, josta osa osoittautui Ateenan orjanomistajademokratian vastustajiksi. Tämä seikka sekä itse Sokrateen esiintyminen demokraattista järjestelmää vastaan herättivät pahaa verta Ateenan orjanomistajademokratian edustajissa, jotka asettivat Sokrateen syytteeseen uskonnollisesta vapaa-ajattelusta ja nuorison turmelemisesta, vanhojen jumalien kieltämisestä ja uuden jumalan palvomisesta. Tuomioistuimen päätöksen mukaisesti Sokrates tyhjensi toukokuussa 399 myrkkymaljan.

Koska Sokrates ei itse kirjoittanut mitään, hänen oppinsa voidaan hahmotella vain vertailemalla kriittisesti keskenään niitä tiedonantoja, joita hänen oppilaansa ja aikalaisensa Ksenofon, Platon ja runoilija Aristofanes sekä antiikin myöhemmän ajan asiantuntevat kirjailijat, ennen muuta Aristoteles, ovat jättäneet. Sokrateen looginen puhetapa ja ironia sekä hänen taitonsa paljastaa keskustelutovereiden esittämien käsitysten sekavuus ja jäsentää mestarillisesti pohdinnan alainen kysymys tekivät voimakkaan vaikutuksen hänen kuulijoihinsa. Sofistien aikalaisena Sokrates käytti eräitä heidän menettelytapojaan: hän esitti oppinsa keskustelun tai väittelyn muodossa tarkoituksenaan kysymyksen selvittäminen, ja hänen opissaan oli skeptisismin piirteitä. Samalla hän kuitenkin vastusti sofisteja.

Sokrateen käsityksen mukaan filosofia ei ole luonnon spekulatiivista tarkastelua, vaan oppi siitä, miten pitää elää. Sen vuoksi Sokrates vastusti varhaisajan fyysikkoja, tuomitsi empiirisen luonnontutkimuksen ja väheksyi aistien tietoarvoa. Ihminen voi tietää vain sen, mikä on hänen vallassaan. Hänen vallassaan ei kuitenkaan ole ulkoinen luonto eikä maailma, vaan sielu. Sen vuoksi ihminen voi saada pätevää tietoa ainoastaan sielusta. Tiedostuksen päätehtävä on itsetuntemus: »tunne itsesi». Tieto on useille olioille (tai niiden tunnusmerkeille) yhteisen (eli yhden) toteamista. Tieto on siis samaa kuin olion käsite, ja sitä saadaan määrittelemällä käsite. Käsitteiden määrittely on erityisen tärkeää etiikassa. Sokrateen mukaan jokaista yksityistä tekoa ohjaa tietty tarkoitus; lisäksi pitää olla yksi yleinen ja korkein päämäärä, joka hallitsee kaikkia yksityisiä päämääriä ja joka on ehdoton korkein hyvä. Tämä ajatus erottaa jyrkästi Sokrateen opin sofistien äärimmäisestä relativismista.

Etiikassaan Sokrates samasti hyveen tiedon kanssa. Ihmisen käyttäytymistä määräävät hänen käsityksensä siitä, mikä on hyvää ja uljasta: ei ole sellaista ihmistä, joka tietäen voivansa tehdä jotakin parempaa tekisi huonoa. Sokrates palautti siten jokaisen pahan teon pelkkään tietämättömyyteen ja viisauden täydelliseen tietoon. Sokrateen eettinen rationalismi herätti ihmetystä jo antiikin filosofeissa. Aristoteles huomautti, että Sokrates on muuttanut hyveet käsitteiksi, tieteiksi tai erikoislaatuisiksi tiedoiksi. Sokrateen filosofia on siis perussuuntaukseltaan idealistista. Sokrateen idealismi ilmenee erityisen selvästi luopumisessa ulkokohtaisen maailman tiedostamisesta, itsetuntemuksen tähdentämisessä ja äärimmäisessä eettisessä rationalismissa. Sokrateen opin perusväittämiä kehitettiin edelleen ns. sokraattisissa koulukunnissa (megaralainen, elisläis-eretrialainen, kyyninen ja kyreneläinen koulukunta). Sokrateen merkittävin jatkaja oli Platon.

Kyynikot

Koulukunnan nimi johtui pilkkanimestä Koira (kýōn), jota käytettiin eräästä sen edustajasta. Kyynisen koulukunnan perusti *Antisthenes* (n. 445–370 ennen ajanlaskumme alkua), joka oli ensin kuunnellut sofisteja, mutta sittemmin liittynyt Sokrateeseen. Antistheneen opin ydinkohta on yleisen todellisuuden kiistäminen. On olemassa vain yksityisolioita. Käsite on pelkkä sana, joka selittää, mitä olio on. Yleiskäsitteitä ei sen vuoksi voida soveltaa yksityisiin olioihin: jokaisesta oliosta voidaan lausua ainoastaan identiteettiä ilmaiseva arvostelma, esim. »hevo-

nen on hevonen», »pöytä on pöytä». Oppi järjellä käsitettävistä muodoista eli »lajeista» on paikkansapitämätön, sillä me emme havaitse aisteilla itse »lajia», vaan ainoastaan »lajin» yksityisen edustajan, yksilön.

Viisaus ei kyynikkojen opin mukaan merkitse teoreettista tietoa, joka on ihmisen ulottumattomissa, vaan sitä, että opitaan tietämään hyvä. Todellinen hyvä voi olla ainoastaan kunkin yksilön omaisuutta, ja hyveellisen elämän tarkoituksena voi olla ainoastaan mielentyyneys; sen mahdollistaa luopuminen kaikesta, mikä tekee ihmisen riippuvaiseksi: omaisuudesta, nautinnoista ja sovinnaisista käsityksistä. Tästä johtui, että kyynikot opettivat asketismiin pohjautuvaa moraalia ja ihannoivat elintapojen yksinkertaisuutta, joka hipoi esikulttuurista tilaa. He halveksivat useimpia ihmistarpeita (perustarpeita lukuun ottamatta) ja uskonnollisia ennakkoluuloja sekä julistivat ehdotonta luonnonmukaisuutta ja ehdotonta yksilönvapautta.

Kyreneläinen koulukunta

Kyreneläisen koulukunnan perusti *Aristippos*, joka oli kotoisin Afrikassa sijaitsevasta Kyrenen kaupungista. Kyynikkojen tavoin Aristippos lähti siitä vakaumuksesta, että tiedon kohteena voi olla ainoastaan käytännössä saavutettava hyvä. Koska tiedon välineenä ovat Aristippoksen mukaan vain meidän aistimuksemme ja koska aistimukset eivät ilmoita itse olioiden ominaisuuksia, vaan ainoastaan meidän omia täysin yksilöllisiä tilojamme, niin hyvän kriteerinä voidaan pitää yksinomaan aistimuksessa kokemaamme nautintoa tai kärsimystä. Nautinto ei koske menneisyyttä eikä tulevaisuutta, vaan ainoastaan nykyisyyttä. Vain hetken mielihyvällä on arvoa, vain siihen kannattaa pyrkiä. Koska menneisyys ja tulevaisuus eivät kuulu meille, niin katumuksella, tulevaisuudentoiveilla enempää kuin tulevaisuuden pelollakaan ei ole mitään merkitystä. Elämän tarkoituksena on nauttia nykyisyydestä. Onnellisuuden saavuttamiskeinona on vapaus, joka antaa meille voiman luopua ulottumattomissamme olevasta mielihyvästä tai sellaisesta mielihyvästä, joka voi aiheuttaa meille kärsimystä. Sen vuoksi filosofin pitää olla valmis yhtä hyvin antautumaan mielihyvän valtaan, mikäli olosuhteet antavat myöten, kuin kieltäytymään siitä kevein mielin. Aristippoksen seuraaja *Theodoros* kiisti hänen oppiinsa perustuen jumalien olemassaolon ja todisteli, että moraalinormit eivät sido viisasta.

Tietomme Sokrateen kuoleman jälkeen syntyneistä megaralaisesta ja elisläis-eretrialaisesta koulukunnasta (jotka niin ikään kuuluivat sokraattisiin koulukuntiin) ovat niukkoja. Megaralaisen koulukunnan perusti Megarasta kotoisin oleva *Eukleides* (ei pidä sekoittaa matemaatikko Eukleideeseen!). Sen edustajat todistelivat, että tiedon esineenä voi olla vain yleinen, joka tiedostetaan käsitteiden avulla. Yleinen lankeaa yhteen hyvän kanssa ja on muuttumatonta. Aistimaailma, synty, tuho, liike ja muutos, joihin aistimukset viittaavat, ovat mahdottomia. Koulukunnan perustava oppilauselma on idealistinen, koska yleisellä megaralaiset tarkoittivat »aineettomia hahmoja» (asōmataja eidē). Väittämiensä tueksi megaralaiset keksivät lukuisia todisteita, joissa he lähestyivät eräitä keskeisiä logiikan ongelmia.

Eliksestä kotoisin olevan *Faidonin* perustama elisläis-eretrialainen koulukunta liittyi läheisesti megaralaiseen koulukuntaan eikä lisännyt tämän oppeihin omintakeisia aatteita. Koulukunnan kannattajat kehittelivät käsitystä uljuuden ja hyvyyden ykseydestä.

Demokritoksen atomistinen materialismi

400-luvulla ennen ajanlaskumme alkua syntyi uusi materialismin muoto, atomistinen materialismi, jonka merkittävin edustaja oli Demokritos.

Zenon todisteli aikoinaan, että oletus olioiden, avaruuden ja ajan äärettömästä jaollisuudesta johtaa ratkaisemattomiin paradokseihin ja ristiriitoihin. Hänen jälkeensä elealaisen kritiikin tulokset oli otettava huomioon joka kerta, kun yritettiin perustella uudelleen olioiden moneuden, erillisyyden ja liikkuvaisuuden todellisuus, eikä ainoastaan *filosofian* tarpeiksi, vaan myös *matematiikan* puolustamiseksi ja sen perustelemiseksi. Anaksagoraan materiaoppi kielsi tyhjyyden olemassaolon maailmassa, mutta ei voinut tällä poistaa mainittuja ristiriitoja. Olettamalla ainehiukkaset loppumattomiin jaollisiksi Anaksagoras ei kyennyt voittamaan Zenonin osoittamia vaikeuksia.

Atomistien oppi oli nerokas yritys näiden pulmien ratkaisemiseksi. Samoin kuin Anaksagoras, atomistit edellyttivät, että on olemassa lukematon määrä ainehiukkasia. Mutta erotukseksi Anaksagoraasta he 1) olettivat, että on olemassa tyhjyys, jossa hiukkaset liikkuvat, ja 2) kielsivät hiukkasilta kyvyn jakautua loppumattomiin ja katsoivat ne läpitunkemattomiksi »atomeiksi» (»jaottomiksi»). Tämän hypoteesin mukaan jokainen olio on lukuisien pienen pienien hiukkasten koostuma (hiukkasten luku on hyvin suuri, mutta ei äärettömän suuri). Koska hiukkaset ovat jaottomia, ne eivät muutu tyhjyydeksi. Oliosta ei enää voida Zenonin tavoin sanoa, että se on samalla kertaa äärettömän suuri ja vailla suuruutta. Näin selviydyttiin siitä vaarallisesta kriisistä, johon Zenonin esittämä kritiikki oli saattanut tiedon. Ennen atomistien esiinmarssia tuo kritiikki oli tuntunut vastustamattomalta, ja sofistit olivat jatkaneet ja kärjistäneet sitä. Tieteen selviydyttyä tästä umpikujasta Demokritos saattoi rakentaa suurenmoisen materialistisen opin, joka sulki piiriinsä laajat filosofiset ja tieteelliset kysymykset.

Muinaiskreikkalaisen atomismin perustajana oli *Leukippos* (n. 500–440 ennen ajanlaskumme alkua), joka todennäkoisesti oli kotoisin Miletoksesta. Leukippos muotoili atomistisen materialismin perusväittämän, jonka mukaan kaikki maailmassa koostuu pienen pienistä jaottomista hiukkasista (atomeista) ja tyhjyydestä.

Leukippoksen oppia jatkoi muinaiskreikkalaisen materialismin merkittävin edustaja *Demokritos* (n. 460–370 ennen ajanlaskumme alkua). Demokritos oli syntynyt Traakian Abderan kaupungissa, joka 400-luvulla ennen ajanlaskumme alkua nousi demokraattisten kaupunkivaltioiden eturiviin, mikä johtui huomattavassa määrin kaupungin edullisesta sijainnista Kreikasta Persiaan johtavien kauppateiden varsilla. Demokritos oli rikkaan abderalaisen poika ja ryhtyi jo varhain harjoittamaan tiedettä; isänsä kuoleman jälkeen hän teki useita matkoja itämaille. Nykypäiviin säilynyt Demokritoksen teosten luettelo käsittää laajan kysymyspiirin filosofian, logiikan, psykologian, etiikan, politiikan, kasvatusopin, taiteenteorian, kielitieteen, matematiikan, fysiikan ja kosmologian alalta.

Demokritoksen atomistinen järjestelmä perustui teesiin tyhjyyden ja atomien olemassaolosta: kaikki moniaineksiset kappaleet ovat tyhjyyden ja atomien äärettömän moninaisia yhdistelmiä. Päinvastoin kuin elealaiset Demokritos ei kiistänyt todellisuuden aistein havaittavaa laadullista moninaisuutta, vaan pyrki selittämään sen esittämänsä periaatteen avulla. Moninaisuuden selittämiseksi Demokritos oletti, että atomit eroavat toisistaan *muodoltaan, järjestykseltään* ja *asemaltaan*. Nämä alkuperäiset erot muodostavat kaikkien havaittavien eroavuuksien perustan. Jokainen näistä eroavuuksista johtuu siis tietystä syystä. Universaali syy-yhteys seurasi siten välittömästi atomistiikasta. Sen vuoksi Demokritos samalla kertaa kielsi ja tunnusti sattuman: kielsi siinä mielessä, että yksikään tapahtuma ei voi syntyä ilman syytä, ja tunnusti siinä mielessä, että sattuma on tarkoituksenmukaisuuden vastakohta, ts. mikään tapahtuma ei synny luonnossa jonkin tarkoituksen tähden. Tässä mielessä jokainen tapahtuma on sattuma.

Demokritos ulotti atomistisen käsityksen myös oppiin elämästä ja sielusta. Samoin kuin aikaisemmat materialistit Demokritos selitti organismien syntyneen erilaisissa fysikaalisissa olosuhteissa ja hylkäsi tällöin tarkoitusperäisyyden. Organismien elämä ja kuolema ovat atomien yhtymistä ja eroamista. Elintoimintojen perustana ovat erikoiset atomit: pyöreät, sileät ja hyvin pienet. Psykologia pohjautui samaan periaatteeseen: sielu koostuu tuliatomeista ja on niiden väliaikainen yhdistelmä. Demokritos kiisti sielun kuolemattomuuden. Hänen oppinsa sielusta järkytti tavanomaisten uskonnollisten käsitysten perustuksia. Koska sielu on kuolevainen, haudantakaista maailmaa ei ole olemassa. Kreikkalaiset jumalat menettivät yliluonnolliset ominaisuutensa ja muuttuivat henkilöhahmoiksi, jotka tosin olivat kooltaan, voimaltaan, kauneudeltaan ja pitkäikäisyydeltään verrattomasti edellä ihmistä, mutta eivät olleet yliluonnollisia eivätkä ikuisia.

Demokritoksen tieto-oppi

Demokritoksen materialistista oppia olevaisesta vastaa materialistinen tieto-oppi. Demokritos piti aistimuksia tiedon lähtökohtana ja perustana. Hän ei nähnyt niissä pelkästään materiaalisten olioiden kuvia, joita olioiden vaikutus aistinelimiin synnyttää, vaan olioiden jäljennöksiä, jotka siirtyvät itse olioista ihmisruumiiseen aistinelinten kautta. Nämä jäljennökset ovat niin ikään materiaalisia.

Ne irtoavat itse olioista, etenevät tyhjässä avaruudessa joka taholle ja saavutettuaan aistinelimemme tunkeutuvat niihin huokosten läpi.

Jos huokoset vastaavat niihin tunkeutuvien olioiden kuvien kokoa ja muotoa, niin nämä kuvat vastaavat aistimuksessa itse olioita. Juuri tällaiset kuvat muodostavatkin tiedon perustan. Tietoa ei kuitenkaan voida kokonaan palauttaa aistimukseen. Aistimukset ovat välttämätön, mutta eivät riittävä tiedon lähde. On olemassa sellaisia olioita ja olioiden ominaisuuksia, jotka pienuutensa takia eivät ole aisteilla havaittavissa. Tällaiset olioiden ominaisuudet tiedostetaan vain ymmärryksen avulla, ja tämäkin tieto saattaa olla pätevää. Niinpä me emme näe, emme kuule emmekä tunne välittömästi sen enempää tyhjyyttä kuin atomejakaan, joista kaikki oliot koostuvat. Kuitenkin me saamme ymmärryksen avulla varmaa tietoa tyhjyyden ja atomien olemassaolosta.

Ymmärryksen havainto on hienompaa, se ei ainoastaan keksi analogian johdatuksella näkymätöntä ja aisteilla havaitsematonta, vaan myös täydentää ja korjaa aistimusten pohjalta lähteviä alkuperäisiä, riittämättömän tarkkoja ja oikeita arvostelmia olioista. Aistimukset ovat kuitenkin tiedon pohjimmainen perusta, ja kaikki ymmärryksen hankkima tieto on viime kädessä aistien ansiota.

Demokritos piti erillään sen, mikä on olemassa »mielessä», ja sen, mikä on olemassa todellisuudessa. Hän sanoi: »Mielessä on lämmin, mielessä on kylmä, mielessä on väri, makea ja karvas, mutta todellisuudessa on vain atomeja ja tyhjyyttä.»[7]

Demokritos kehitteli *logiikkaa* kiinteässä yhteydessä tietoteoriaan. Todennäköisesti hän on loogisissa tutkimuksissaan tarkastellut jo käsitteitä, arvostelmien rakennetta sekä luonnontutkimukseen nojautuvien induktiivisten päätelmien perustelua koskevia kysymyksiä. On olemassa tiedonantoja siitä, että Demokritos väitteli kokemustietoon perustumattomia spekulatiivisia todistuksia vastaan. Itse Demokritos sovelsi tutkimuksissaan laajasti analogiaa ja hypoteesia. Myöhemmin Epikuroksen koulukunnassa, joka jatkoi demokritoslaisen materialismin perinnettä, logiikkaa kehitettiin induktiivisena logiikkana.

Yhteiskunnalliset ilmiöt kiinnostivat suuresti Demokritosta. Hän piti politiikkaa erittäin tärkeänä taitona, jonka tehtävänä on orjanomistajademokratian vapaiden kansalaisten yhteisetujen valvominen. Meidän päiviimme säilyneissä katkelmissa Demokritos esiintyy orjanomistajademokratian puolestapuhujana. »Samoin kuin vapaus on orjuutta parempi, samoin köyhyys demokratiassa on mieluisampaa kuin niin sanottu kansalaisten hyvinvointi kuninkaiden aikana»[8], sanoo Demokritos. Työnjakoa, tuotantotoimintaa, valtiota ym. koskevat kysymykset olivat näkyvällä sijalla Demokritoksen maailmankatsomuksessa. Demokritos puolusti antiikin Kreikan orjanomistajaluokalle tunnusomaista käsitystä, että yksilön on ehdottomasti asetettava valtion edut omien etujensa edelle. Hän pohti myös yhteiskunnallisten laitosten alkuperää: alun perin ihmiset elivät eläinten tavoin, käyttäen hyväkseen valmiita luonnontuotteita. Pakko ja tarve olivat ihmisten opettajia; ihmisten »kädet, äly ja kekseliäisyys» loivat myöhemmin tarpeen vaikutuksesta yhteiskunnan: asunnot, vaatteet, työkalut yms.

Demokritoksen ihanteena oli yleiseen lakiin ja järjestykseen perustuva rauhallinen ja mieluisa elämä. Hän katsoi *työnjaon* yhteiskuntaelämän tärkeimmäksi edellytykseksi ja arvioi sen tuloksia *orjanomistajaluokan* etujen kannalta. Demokritoksen eettiset katsomukset pohjautuivat ajatukseen, että järkevä nauttiminen elämästä ilmenee valoisassa ja tyynessä mielentilassa, jonka takaavat sovinto luonnon kanssa, velvollisuuden täyttäminen, kohtuus kaikessa, moraalinen rohkeus ja ajatuksen tinkimättömyys. Taito saavuttaa tällainen sieluntila kehittyy *opetuksen ansiosta*, jota Demokritos ei irrottanut kasvatuksesta ja jota ilman on mahdotonta tulla enempää taitavaksi kuin viisaaksikaan.

Demokritoksen oppi oli merkittävä edistysaskel vanhan ajan kreikkalaisen materialismin kehityksessä. Luonnehtiessaan filosofian historiassa ilmenevää materialistista suuntausta Lenin sanoi sitä »Demokritoksen linjaksi». Hän korosti tällä, että Demokritos oli kehitellyt materialistisen filosofian syvällisessä, mieleenpainuvassa ja vakuuttavassa muodossa. Marx ja Engels sanoivat Demokritosta »kokeilevaksi luonnontutkijaksi ja ensimmäiseksi monipuoliseksi hengeksi kreikkalaisten joukossa»[9].

Atomistinen materiaoppi muodostui teoreettisen luonnontieteen koko myöhemmän kehityksen perustaksi. Fysiikka saattoi hylätä käsityksen atomin jakamattomuudesta vasta 1900-luvun kynnyksellä, sen jälkeen kun se oli saanut käyttöönsä uusia tehokkaita kokeiluvälineitä. Demokritoksen tapaus osoittaa erittäin selvästi materialistisen filosofian syvällisen yhteyden luonnontieteen kanssa ja tämän filosofian merkityksen luonnontieteelle. Demokritoksen materialistinen filosofia asetti kysymyksiä, joiden ratkaisemisesta tuli yksi keskeinen tehtävä luonnontutkimuksen ja filosofian myöhemmässä kehityksessä. Sen vuoksi ei ole ihmeteltävää, että jopa 1800- ja 1900-luvulla Demokritoksen oppia vastaan on suunnattu hyökkäyksiä idealistien taholta, »aivan kuin tämä (Demokritos.–*Suom.*) olisi elävä vihollinen, valaisten täten suurenmoisesti *filosofian puolueellisuutta*» [10].

Platonin objektiivinen idealismi

Materialismi oli 400-luvun loppuun saakka ennen ajanlaskumme alkua vanhan ajan kreikkalaisten filosofisten oppien valtatyyppi. Idealistiset tendenssit, joita ilmeni eräissä näistä opeista, esim. *ymmärrykselle* paljastuvan varman totuuden ja epävarman *luulon* vastakkainasettelussa (elealaiset), eivät vielä olleet muotoutuneet selväpiirteiseksi järjestelmäksi.

Platonin (427–347 ennen ajanlaskumme alkua) hahmossa vanhan ajan kreikkalainen idealismi esiintyi ensi kerran *maailmankatsomuksena*, joka asettui materialismia vastaan. Siitä lähtien materialismi ja idealismi ovat muodostaneet jo täysin kiteytyneen vastakohta-asetelman ja edustaneet kahta perussuuntaa vanhan ajan kreikkalaisen ja koko myöhemmän filosofian kehityksessä. Tässä mielessä Lenin puhui »Demokritoksen linjan» ja »Platonin linjan», materialistisen ja idealistisen leirin vastakkaisuudesta filosofian historiassa.

Platon oli Ateenan ylhäisen kansalaisen poika ja koko elämänsä ajan vastusti ateenalaista demokratiaa. Filosofian harrastus sai hänet liittymään Sokrateen koulukuntaan. Platonin oleskelu Etelä-Italian kaupungeissa ja Sisiliassa muodostui tärkeäksi vaiheeksi hänen filosofiansa muovautumisessa. Siellä Platon jatkoi perehtymistään elealaisten ja pythagoralaisten oppeihin ja yritti, tosin tuloksettomasti, puuttua Syrakusan poliittiseen elämään. Palattuaan Ateenaan (n. 387 ennen ajanlaskumme alkua) Platon perusti sinne koulun, jolle annettiin nimeksi Akatemia. Nykypäiviin ovat säilyneet Platonin nimissä olevat dialogien muotoon laaditut filosofiset teokset ja kirjekokoelma.

Kirjallisen toimintansa Platon aloitti todennäköisesti kirjoittamalla etiikan kategorioita käsitteleviä pienehköjä dialogeja; kypsyyskaudella hän kirjoitti (keskeytyksin) tutkielman *Valtio*. Platonin myöhäiskauden teoksiin kuuluvat ne dialogit, jotka osoittavat hänen olleen lähellä pythagoralaisia, sekä laaja dialogi *Lait*. Platonin filosofinen oppi kattaa laajan kysymyspiirin: oleminen, maailma ja sen alkuperä, sielu ja tieto, mm. matemaattinen tieto, yhteiskunta, työnjako, kasvatus, taide ym.

Aistiolioiden maailma ei Platonin opin mukaan ole tosiolevan maailma: aistiolioita syntyy ja tuhoutuu lakkaamatta, ne muuttuvat ja liikkuvat, eikä niissä ole mitään pysyvää ja todellista. Aistiolioiden todellinen olemus, niiden syyt sisältyvät aineettomiin yliaistillisiin muotoihin, jotka käsitetään järjellä. Platon kutsuu näitä syitä eli muotoja *eidoksiksi* ja, paljon harvemmin, *ideoiksi*. Kutakin aistiolioiden luokkaa vastaa aineettomassa, yliaistillisessa maailmassa tietty eidos eli idea. Eidokset (ideat) ovat suhteessa aistiolioihin samanaikaisesti niiden *syitä* ja *perikuvia*, joiden mukaisiksi nämä oliot on luotu, sekä lisäksi *tarkoitusperiä*, joihin aistimaailman oliot pyrkivät, ja *käsitteitä*, jotka koskevat kunkin olioluokan yleisperustaa. Eidosten eli ideoiden olemassaolo ei kuitenkaan Platonin mukaan riitä selittämään aistimaailman olioita. Koska nämä oliot ovat muuttuvia ja katoavaisia, niiden täytyy määräytyä paitsi olevasta myös ei-olevasta. Platon samastaa ei-olevan materiaan, joka hänen oppinsa mukaan on lakkaamattoman liikkeen, synnyn ja muutoksen alue. Materia ottaa »muotoja» (eidoksia) ja muuttaa jokaisen eidoksen lukuisiksi aistiolioiksi, jotka ovat avaruudessa toisistaan erillään.

Kun atomistit katsoivat atomit aineellisiksi ja samastivat ei-olevan tyhjyyden kanssa, niin Platonilla ei-oleva on »materia» ja oleva aineettomia eidoksia. Platonin oppi on siis *objektiivista idealismia*, koska hän tarkastelee materiaa eidosten eli ideoiden johdannaisena: nämä käyvät materian edellä ja ovat olemassa ihmistajunnan ulkopuo-

lella ja siitä riippumatta. Tähän käsitykseen olevasta ja ei-olevasta perustuu Platonin oppi aistein havaittavasta maailmasta, joka Platonin mukaan on jotain aineettomien eidosten (ideoiden) maailman ja ei-olevan eli materian maailman väliltä. Kaikki aistiolioissa esiintyvä oleva on lähtöisin eidoksista, jotka ovat aistiolioiden syitä ja perikuvia. Toisaalta aistiolioiden katoavaisuus todistaa niiden yhteyttä ei-olevaan, materiaan.

Eidokset eli ideat muodostavat Platonin mukaan pyramidin kaltaisen järjestelmän. Pyramidin huippuna on hyvän idea. Se mahdollistaa olioiden olemassaolon ja niiden tiedostamisen, ja siitä ne saavat olemuksensa. Hyvän ideaa koskeva väittämä antaa Platonin idealismille teleologisen leiman, ts. tekee siitä *tarkoitusperäisyysopin.* Platon näet julistaa hyvän paitsi olevan korkeimmaksi syyksi myös sen tarkoitusperäksi. Eidokset ovat ikuisia, ne eivät synny eivätkä tuhoudu, ne ovat muuttumattomia ja itsensä kanssa identtisiä eivätkä riipu avaruuden ja ajan ehdoista. Aistiolioiden maailma sitä vastoin on ikuisen synnyn ja tuhon, liikkeen ja muutoksen maailma; kaikki aistioliot ja niiden ominaisuudet ovat suhteellisia, liikkuvia ja katoavaisia, ne ovat ajassa ja avaruudessa.

Olevan eri alueita vastaavat Platonin mukaan eri *tiedonlajit.* Tieto on »jälleenmuistamista» (anamnesis). Ennen kuin sielu siirtyi ruumiiseen, se asusti taivaassa ja katseli siellä tosiolevaa. Yhdyttyään maan päällä ruumiiseen sielu unohtaa sen, minkä se tiesi ennen laskeutumistaan maan päälle. Silti sielu säilyttää vielä sisimmässään muiston siitä, mitä se on joskus katsellut. Aineellisten olioiden aistiminen palauttaa sielun muistiin sielun unohtamat tiedot, ideat.

Platonin näkemys tietämisestä jälleenmuistamisena loi pohjaa myöhemmän ajan idealistiselle apriorismille, so. opille, jonka mukaan eräät muodot ja eräät tiedot ovat myötäsyntyisiä, kuuluvat itse ymmärrykseen tai sieluun eivätkä ole riippuvaisia kokemuksesta. Eidokset eli ideat tiedostetaan ymmärryksen intuition avulla, joka ei ole riippuvainen ulkomaailman aistimisesta; aistioliot taas heijastuvat arveluissa (osaksi mielikuvituksessa), jotka eivät anna todellista tietoa. Arvelun ja todellisen tiedon välillä ovat Platonin mukaan matematiikan objektit, jotka tiedostetaan »kontemplaation» avulla: matemaattisen tiedon kohteet ovat sukua sekä aistiolioille että eidoksille

(ideoille). Vaikka ideaopissaan Platon elealaisiin liittyen määrittelee tosiolevan identtiseksi ja muuttumattomaksi, hän päätyy Sofisti- ja Parmenides-dialogeissaan siihen tulokseen, että olevan korkeimmat suvut, kuten oleminen, liike, lepo, identiteetti ja muutos, ovat ajateltavissa vain siten, että jokainen niistä samalla kertaa on eikä ole, on sama eikä ole sama, on identtinen itsensä kanssa ja siirtyy omaksi »toisekseen». Niinpä esim. oleminen itsessään on yksi, ikuinen, identtinen, muuttumaton ja liikkumaton. Mutta jos samaa olemista tarkastellaan suhteessa »toiseensa», olemiseen sisältyy erilaisuutta, se on muuttuvainen ja liikkuva. Tämän vuoksi oleminen sisältää ristiriitoja: se on yksi ja moninainen, ikuinen ja katoavainen, muuttumaton ja muuttuvainen ja on samalla kertaa levossa ja liikkeessä.

Ristiriidat ovat Platonin mukaan yhteensovitettavissa vain mielipiteelle, joka syntyy sielun alemmassa osassa. Kuitenkin ristiriita on sikäli välttämätön, että se kannustaa sielua mietiskelyyn. Taitoa kannustaa mietiskelyyn paljastamalla jokapäiväisissä käsityksissä eli mielipiteissä piileviä ristiriitoja Platon sanoo dialektiikaksi.

Kosmologisessa opissaan Platon väittää (todennäköisesti pythagoralaisten vaikutuksesta), että jakamattomat kolmiot eli geometriset aineettomat atomit ovat kaikkien olioiden perimmäisiä elementtejä. Platonin kosmologian ytimenä on oppi maailmansielusta ja yksittäisten sielujen jälleensyntymisestä. Ihmissielu on Platonin mukaan ruumiista riippumaton ja kuolematon. Mitä kauemmin sielu oleili ideamaailmassa (ennen siirtymistään maan päälle), sitä laajemmat tiedot on sillä yksilöllä, jonka ruumiin se on valinnut asuinsijakseen. Sielu koostuu kolmesta osasta: itse demiurgin luomasta järkisielusta, intosielusta ja alempien jumalien luomasta himosielusta. Järkisielun voitto into- ja himosielusta mahdollistuu vain oikean kasvatuksen ansiosta.

Koska useimmat ihmiset eivät omin neuvoin pääse lähelle täydellisyyttä, tarvitaan valtiota ja lakeja. Valtio perustuu vapaiden kansalaisten eri luokkien väliseen työnjakoon, jonka vallitessa kukin kansalaisluokka hoitaa tehtävänsä parhaalla mahdollisella ja yhteiskunnalle (itse asiassa orjanomistajille) edullisimmalla tavalla. Engels mainitsee eräässä yhteydessä Platonin aikana nerokkaan käsityksen »työnjaosta kaupungin (kreikkalaisille kaupun-

ki oli identtinen valtion kanssa) luonnonsyntyisenä perustana»[11].

Marx selittää, että Platonin valtio, jossa työnjako on valtion muodostava periaate, »on vain egyptiläisen kastilaitoksen ateenalaista ihannoimista»[12]. Kansalaisten luokkajako Platonin ihannevaltiossa perustuu sielun eri osien jakoon. Järkisielua vastaa filosofi-hallitsijoiden luokka, intosielua sotilaiden luokka (heidät on kasvatettu kurinalaisuuteen, jotta he kykenisivät puolustamaan valtiota sisäisiä kansannousuja ja ulkoisia hyökkäyksiä vastaan) ja himosielua käsityöläisten luokka (nämä hallitsevat täydellisesti ammattinsa). Kukin luokka hoitaa omat velvollisuutensa eikä saa puuttua muiden luokkien tehtäviin. Koska yksityisomistus ja perhe synnyttävät Platonin mielestä yhteiskunnan yhtenäisyyttä horjuttavia vastakkaisia etuja, niin Platonin ihannevaltiossa vallanpitäjillä ja sotilailla ei ole yksityisomaisuutta, vaimot ovat yhteisiä ja valtio huolehtii lasten kasvatuksesta. Vastoin monien porvarillisten historioitsijoiden väitteitä Platonin yhteiskuntautopialla ei ole mitään yhteistä kommunismin kanssa. Platon tarkastelee yksityisomistusta ja tuotteiden jakoa yksinomaan riistäjäluokan etujen kannalta.

Platonin opilla on ollut valtava vaikutus filosofisen, etenkin idealistisen, ajattelun koko myöhempään kehitykseen. Lenin korosti, että idealismin myöhemmät, kehittyneemmät opit ovat perusperiaatteiltaan itse asiassa yhtäpitäviä Platonin opin kanssa.

Aristoteles

Platonin oppilaiden joukosta erottautui nerokas ajattelija *Aristoteles* (384–322 ennen ajanlaskumme alkua), joka loi vanhan ajan kreikkalaisen filosofian suurimpiin kuuluvan omintakeisen opin. Aristoteles oli syntynyt Traakian Stageiran kaupungissa. Tultuaan Ateenaan hän täydensi tietojaan Platonin Akatemiassa. Platonin oppilaasta kehittyi siellä itsenäinen ajattelija. Platonin kuoleman jälkeen Aristoteles eli Vähässä-Aasiassa Atarneen kaupungissa, Mytilenessä Lesbos-saarella ja vuodesta 343 ennen ajanlaskumme alkua Makedonian kuninkaan Filippoksen hovissa hänen poikansa Aleksanterin kasvattajana. Aristoteleen elinaika sattui kaudelle, jolloin kansanvalta Ateenassa ym. Kreikan kaupungeissa heikentyi yhä enemmän, Makedonia kohosi mahtiasemaan ja Makedonian kuninkaat ryhtyivät ajamaan valloituspolitiikkaa, jonka tarkoituksena oli ennen kaikkea Kreikan alistaminen. Ateenaan syntyi siihen aikaan makedonialaismielinen puolue, johon Aristoteles todennäköisesti liittyi. Palattuaan 335 Ateenaan Aristoteles perusti sinne oman koulunsa gymnasiumiin (filosofien keskustelupaikka), joka oli yhdistetty Apollon Lykeioksen temppeliin (siitä johtuu Aristoteleen koulun nimi *Lykeion*). Vuosina 335–323 Aristoteles johti Lykeionin suurisuuntaista tutkimustoimintaa, joka liittyi filosofisen ja tieteellisen tietämyksen systematisointiin sekä uusien tiedonalojen, ennen muuta logiikan, luomiseen. Aleksanteri Suuren kuoltua Kreikassa syntyi liike makedonialaisuutta vastaan. Aristoteles, jolla oli ollut yhteyksiä Makedonian hoviin, lähti 323 maanpakoon Khalkikseen Euboian saarelle, missä hän myöhemmin kuoli.

Aristoteleen laaja kirjallinen jäämistö ei ole säilynyt kokonaisuudessaan nykypäiviin, eivätkä kaikki tekstit ole peräisin Aristoteleelta. Niinpä Aristoteleen dialogin muotoon kirjoitetut varhaisteokset eivät ole säilyneet meille. Sitä paitsi säilyneistä teoksista sellaiset hyvin tärkeät tutkielmat kuin *Metafysiikka* ovat todennäköisesti Lykeionin kuuntelijoiden myöhemmin toimittamia Aristoteleen eriaikaisten esitelmäsarjojen kompendiumeja. Myös sellaiset Aristoteleen teokset kuin *Sielusta*, *Fysiikka* ja *Kategoriat* ovat sangen tärkeitä hänen oppinsa ymmärtämiseksi. Aristoteleen filosofinen oppi muotoutui kiinteässä yhteydessä luonnontieteellisiin ja sosiaalispoliittisiin tutkimuksiin, joita itse Aristoteles ja hänen oppilaansa suorittivat Lykeionissa. Aristoteleen harrastuspiiriin kuuluivat logiikka, psykologia, tietoteoria, oppi olevaisesta, kosmologia, fysiikka, eläintiede, kansantaloustiede, politiikka, etiikka, kasvatusoppi, retoriikka ja estetiikka. Tutkiessaan eri ongelmia Aristoteles väitteli tuonaikaisessa ja aikaisemmassakin kirjallisuudessa esiintyneitä katsantokantoja vastaan. Hän pohti ja arvosteli Platonin, atomistien, pythagoralaisten ja varhaisajan materialistien opinkappaleita. Monissa tapauksissa Aristoteleen arvostelevat huomautukset ja poleemiset puheenvuorot täydentävät merkittävästi meidän tietojamme näistä filosofisista opeista.

Aristoteleen oppi on objektiivista idealismia, tosin sikäli epäjohdonmukaista, että se sisältää monia asiallisesti materialistisia väittämiä. Hänen oppinsa muotoutui Platonin ideaoppiin kohdistuvan kritiikin tuloksena. Aristoteles todistelee Platonin ideahypoteesin kestämättömyyttä seuraavien näkemysten pohjalta: 1. Platonin ideat ovat aistiolioiden pelkkiä jäljennöksiä eli kaksoisolioita eivätkä sisällöltään eroa niistä. Ihmisen eidos eli idea ei itse asiassa mitenkään eroa yksittäiselle ihmiselle ominaisista yleisistä tuntomerkeistä. 2. Koska Platon on erottanut ideamaailman oliomaailmasta, niin ideoilla ei ole mitään merkitystä olioiden olemassaololle. Vaikka Platon väittää, että oliot ovat »osallisia» ideoista, tämä »osallisuus», samoin kuin pythagoralaisten »jäljentäminen», on pelkkä metafora. Platonin oppi ei voi selittää ideoiden suhdetta olioihin myöskään siksi, että Platon kieltää ideoilta kyvyn olla välittömästi olioiden olemuksina. 3. Kun Platon väittää, että yhdet ideat suhtautuvat toisiin ideoihin kuin yleinen yksityiseen, ja pitää ideaa olion olemuksena, syntyy ristiriita: näin käsitettynä jokainen idea on samalla kertaa olemus, koska yleisenä se on läsnä vähemmän yleisessä, ja ei-olemus, koska se vuorostaan on osallinen yläpuolellaan olevaan yleisempään ideaan, joka muodostaa sen olemuksen. 4. Platonin oppi aistimaailman olioista riippumattomasta ideoiden olemassaolosta johtaa mielettömään johtopäätökseen: koska ideoiden ja aistiolioiden kesken on yhtäläisyyttä ja koska Platonin mukaan kaikelle yhtäläiselle täytyy olla olemassa idea, niin idean, esim. ihmisen idean, ja sitä vastaavien olioiden lisäksi täytyy olla olemassa sen yhtäläisen idea, mitä niiden välillä on. Edelleen, tälle (uudelle) ihmisen idealle ja sen alle kuuluville ensimmäiselle idealle ja sen olioille täytyy olla olemassa vielä yksi, kolmas, idea jne. loppumattomiin. 5. Erotettuaan ideat muuttuvaisesta aistimaailmasta erilliseksi ikuisten olemusten maailmaksi Platon ei voi selittää syntymistä, tuhoa eikä liikettä. 6. Platon rinnastaa ideateoriansa kaiken syntyvän syitä koskeviin oletuksiin ja opettaa, että kaikki tuonkaltaiset oletukset palautuvat samaan (edellytyksettömään) prinsiippiin, so. hyvän ideaan. Kuitenkin on olemassa sellaisia käsitteitä, joita ei voida palauttaa tähän korkeimpaan käsitteeseen.

»Aristoteleen suorittama Platonin 'ideain' arvostelu on *yleensä idealismin* arvostelua»[13], Lenin kirjoitti. Tämä kritiikki ei kuitenkaan ole johtanut itse Aristotelesta kieltämään idealistista väittämää aistein havaittavien olioiden immateriaalisista syistä. Aristoteleen mukaan jokainen yksityisolio on aineen (materian) ja muodon ykseyttä. Muoto on immateriaalinen, mutta se ei ole mikään tuonpuoleinen olemus, joka siirtyy materiaan ulkoapäin. Niinpä pronssipallo on aineen (pronssin) ja mestarin sille antaman muodon (pallomaisuuden) ykseyttä; todellisessa, aistittavassa pallossa muoto on yhtä aineen kanssa.

Muodon ja aineen vastakohtaisuus ei Aristoteleen mukaan ole ehdoton. Pronssi on ainetta suhteessa palloon, joka siitä valetaan, mutta myös muotoa suhteessa niihin fysikaalisiin elementteihin, joiden yhtymä pronssi Aristoteleen mukaan on. Pronssi on vailla muotoa, koska pronssille ei ole vielä annettu pallon muotoa. Kuitenkin samalla pronssilla on »potentiaalisesti» muoto, koska seppä voi tuoda tämän muodon pronssiaineeseen. Muoto on aineeseen sisältyvän potentiaalisen aktuaalisuutta, ja kääntäen, aine on potentiaalisesti sitä, mikä aktualisoituu muodossa. Selvittelemällä aineen ja muodon keskinäistä suhdetta Aristoteles koettaa silloittaa Platonin idealismille kohtalokkaan kuilun oliomaailman ja eidosten välillä. Aristoteleen mukaan perättäinen siirtyminen aineesta sen kanssa korreloivaan muotoon ja muodosta sen kanssa korreloivaan aineeseen on mahdollista aistiolioiden maailman puitteissa. Kuten Engels totesi, nämä kategoriat, aine ja muoto, muuttuvat Aristoteleella »liikkuvaisiksi». Aristoteles väittää, että muotoportaikon yläpäässä on korkein muoto, jota ei enää voida tarkastella aineena tai korkeamman muodon potentiona. Tämä rajamuoto on ensimmäinen liikuttaja eli maailman ulkopuolella oleva jumala.

Aristoteleen oppi muodoista on objektiivista idealismia. Vaikka hän arvostelee Platonia siitä, että tämä irrottaa ideat olioista, hän ei kehitä tätä arvostelua johdonmukaiseen päätökseensä. Kuitenkin Aristoteleen idealismi on Leninin mukaan monessa suhteessa »objektiivisempaa ja *etäisempää, yleisempää* kuin Platonin idealismi, ja sen vuoksi luonnonfilosofiassa = materialismi» [14]. Kun Platon tarkastelee aistimaailman olioita pelkkänä näennäisyytenä, tosiolevan vääristyneenä heijastumana,

niin Aristoteles tarkastelee aistein havaittavaa oliota muodon ja aineen ykseytenä, joka on olemassa todellisesti.

Olion olemus (sen muoto) ei siis Aristoteleen mukaan ole erotettavissa siitä, minkä olemuksen se muodostaa. Kun Platon väitti, että aistein havaittavat oliot eivät voi olla tiedon kohteena, niin Aristoteleella ihmistä ympäröivä maailma on juuri se maailma, jota tutkitaan ja tiedostetaan ja jonka avulla saadaan tietoa yleisestä. Aristoteleen oppi olevaisesta pohjautuu hänen kategoriaoppiinsa, joka on esitetty pienehkössä erikoistutkielmassa *Kategoriat* ja *Metafysiikassa*. Aristoteleen mukaan mahdollisimman täydellistä tietoa oliosta saadaan silloin, kun tunnetaan tämän olion olemus. Kategoriaopissaan Aristoteles (tai hänen katsantokantaansa selostava kirjoittaja) on koettanut vastata kysymykseen: millainen olemuksen ongelman alustavan, tieteeseen johdattelevan tarkastelutavan tulee olla? Aristoteleen kategoriat eivät ole ensi sijassa käsitteitä, vaan olevan pääsuvut eli luokat ja vastaavasti olevaa, sen ominaisuuksia ja relaatioita tarkoittavia käsitteitä. Kategoriat esiintyvät Aristoteleella milloin olevan ja tiedon kategorioina, milloin kielen kategorioina. Samannimisessä teoksessa mainitaan kymmenen kategoriaa: 1) substanssi, 2) kvantiteetti, 3) kvaliteetti, 4) relaatio, 5) paikka, 6) aika, 7) asema, 8) omistus, 9) toiminta ja 10) toiminnan kohteena oleminen (»kärsiminen»).

Näkemys todellisesta, aistein havaittavasta maailmasta määrää Aristoteleen tietoteorian ja logiikan luonteen. Tietoteoriassaan Aristoteles lähtee siitä, että on olemassa subjektista riippumaton ulkokohtainen todellisuus. Ihmisen aistimukset ovat ulkomaailman esineiden heijastumia. Aristoteles asettaa vastakohdaksi Platonin esittämälle erottelulle aistimellisen »mielipiteen» ja järjellisen »tiedon» välillä käsityksen, jonka mukaan aistikokemus on tiedon lähde ja aistimus edellyttää tajunnasta riippumatonta havainnon kohdetta. Mutta vaikka Aristoteles väittää, ettei järjessä ole mitään, mikä ei sitä ennen olisi ollut aistimuksessa, hän ei ulota tätä väitettä tieteen ja ajattelun korkeimpia aksiomeja koskevaksi. Sillä näitä aksiomeja ei hänen käsityksensä mukaan enää voida johtaa mistään korkeammista väittämistä ja ne on sen ehdottoman merkityksen perusteella, mikä niillä on tiedolle, katsottava tiedon spekulatiivisiksi, ei kokemusperäisiksi premisseiksi.

Aristoteles on ensimmäinen muinaiskreikkalainen filosofi, joka on jättänyt jälkeensä systemaattisesti laadittuja tutkielmia logiikan kysymyksistä. Hän käsittää logiikan tieteeksi, joka tutkii todistusta sekä tiedon kannalta välttämättömiä ajattelun muotoja. Ajatusyhteydet heijastavat Aristoteleen mukaan objektiivisesti olemassaolevia yhteyksiä. Niinpä arvostelman subjektin ja predikaatin välinen yhteys saattaa vastata tai olla vastaamatta olevan yhteyksiä; käsitteiden yhteys syllogistisessa päätelmässä merkitsee objektiivista yhteyttä: syyn tuntemukseen nojaavassa syllogismissa looginen peruste lankeaa yhteen reaalisen syyn kanssa; juuri sen vuoksi syllogismissa esiintyykin loogisesti välttämätön seuraussuhde.[15]

Koska dialektiikan alaan kuuluva kysymys yleisen suhteesta yksityiseen on yksi Aristoteleen ontologian keskeisimpiä kysymyksiä, niin myös Aristoteleen logiikka, jossa ajatusyhteyksiä tarkastellaan olevan yhteyksinä tai määreinä, asettaa dialektiikan ongelmia. »Aristoteleella objektiivinen logiikka *sekoittuu joka paikassa* subjektiiviseen ja tämä tapahtuu siten, että joka *p a i k a s s a t u l e e* esille objektiivinen» [16], sanoo Lenin. Leninin mukaan Aristoteles »*kaikkialla*, joka askeleella asettaa kysymyksen *n i m e n o m a a n d i a l e k t i i k a s t a*»[17]. Aristoteleen logiikka liittyy läheisesti hänen *Metafysiikassa* esitettyyn oppiinsa olevaisesta, joten ne puutteellisuudet, jotka ovat ominaisia hänen käsitykselleen yleisen ja yksityisen dialektiikasta, kuvastuvat myös hänen logiikassaan. Aristoteleen logiikalle samoin kuin hänen »metafysiikalleen» ovat tunnusomaisia toisaalta naiivi usko »järjen voimaan, tiedostamisen voimaan, mahtiin ja objektiiviseen totuudellisuuteen», toisaalta naiivi sekaannus, »säälittävän avuton sekaannus yleisen ja erillisen dialektiikassa – käsitteen sekä yksityisen esineen, olion, ilmiön aistittavan reaalisuuden dialektiikassa» [18].

Logiikka ei Aristoteleelle ole erillinen tiede, vaan jokaisen tieteen väline (organon). Hän nimittää logiikkaa analytiikaksi. Tutkielmassaan *Analytiikat* (ensimmäinen ja toinen) Aristoteles on esittänyt logiikan perusopit, so. opit päättelystä ja todistuksesta. Logiikka (Aristoteleen käsityksessä) tutkii niitä menetelmiä, joiden avulla tiedossa oleva annettu voidaan redusoida aineksiin, joista käsin se voidaan selittää. Aristoteleen logiikan tärkein menettelytapa on reduktio (apagogē). Tätä taitoa koskevaa oppia

Aristoteles nimittää tieteeksi (epistemē) sanan laajassa merkityksessä; hän tarkoittaa sillä spekulatiivista tutkimusta, joka tekee mahdolliseksi erottaa toisistaan todistuksen ehdon, lajit ja asteet sekä selvittää perimmäiset periaatteet, joita pitemmälle emme voi jatkaa annetun redusoimista sitä selittäviin elementteihin. *Analytiikkojen* lisäksi logiikan kysymyksiä käsittelevät myös *Topiikka*, *Tulkinnasta* (arvostelmateoria), *Sofistiset virhepäätelmät*, *Kategoriat* sekä *Metafysiikan* ja jopa *Etiikan* eräät kohdat.

Loogisissa tutkielmissaan Aristoteles kohdistaa päähuomion kolmeen ongelmaan: 1) todennäköisyystiedon menetelmään; tätä loogisen tutkimuksen osa-aluetta Aristoteles nimittää dialektiikaksi, hän tarkastelee sitä tutkielmassaan *Topiikka* (topoi ovat yleisiä katsantokantoja, joiden pohjalta voidaan kehitellä todennäköisyysarvostelmia); 2) kahteen päämenetelmään sekä todennäköisyystiedon että pätevän tiedon selvittämiseksi; nämä ovat määrittely ja todistus; 3) tiedon edellytysten etsintämenetelmään; tämä on induktio (johtaminen).

Aristoteles katsoo, että monista asioista ei voida saada ehdottoman varmaa tietoa, vaan ainoastaan todennäköisyystietoa. Hän väittää, että tällainen tieto edellyttää erikoista menetelmää. Se ei ole tieteellinen menetelmä sanan ankarassa merkityksessä, vaan ainoastaan lähentelee tätä menetelmää. Nimittäessään sitä dialektiikaksi Aristoteles poikkeaa tämän termin käytössä Sokrateen ja Platonin traditiosta. Aristoteleelle dialektiikka ei ole eittämättömän totuuden esittävä oppi, vaan ainoastaan totuuden tutkimista. Dialektiikassa ensinnäkin kehitellään päätelmiä, jotka voisivat antaa todennäköisyyteen perustuvan vastauksen asetettuun kysymykseen ja jotka olisivat ristiriidattomia, ja toiseksi esitellään menettelytapoja sen selvittämiseksi, mikä esillä olevaan kysymykseen annettavissa vastauksissa voi osoittautua paikkansapitämättömäksi.

Aristoteleen psykologia ja etiikka

Aristoteles on paitsi logiikan myös sieluntoimintaa tutkivan tieteen perustaja. Tutkielma *Sielusta* on yksi Aristoteleen kuuluisimpia teoksia. Hän tarkastelee siinä kysymystä sielusta ja selittää havaintoon ja muistiin liittyviä ilmiöitä.

Aristoteles näkee sielussa ihmisruumiin korkeinta toimintaa, sen »aktuaalisuuden» eli »entelekian» (toteutuman). Sielussa on osa, joka ei synny eikä tuhoudu. Se on henki (noys). Muut sielun osat häviävät ruumiin mukana. Tosin Aristoteleen sielun ja hengen luonnetta koskevissa lausunnoissa oli epäselvyyksiä, jotka antoivat myöhemmin aihetta erilaisiin tulkintoihin. Hän tuo kuitenkin täysin selvästi julki pohjimmiltaan materialistisen vakaumuksen, että olio on riippumaton sen havaitsemisesta.

Eräässä tutkielmassa Aristoteles käsittelee muistia, jota hän pitää aiemmin esiintyneiden mielikuvien palautumisena. Mieleenpalautumisen edellytyksenä ovat yhteydet, joiden ansiosta jonkin olion havaitseminen herättää mielikuvan toisesta oliosta. Nämä yhteydet perustuvat järjestykseen, samanlaisuuteen, vastakohtaisuuteen sekä ajallispaikalliseen kosketukseen (aiempaan yhdessä esiintymiseen).

Aristoteles erottaa etiikan erääksi filosofian osa-alueeksi, jota hän pitää varsin merkittävänä. Aristoteleen oppi siveellisestä toiminnasta ja hyveistä rakentuu hänen objektiivisen teleologiansa varaan, joka sulkee piiriinsä koko maailman ja kaiken ihmistoiminnan. Päämäärä, jota ihmiset tavoittelevat sen itsensä vuoksi, on korkein hyvä, onnellisuus, ja sen selvittää ylin organisoiva tiede, so. politiikka. Onnellisuutta ei tuo aineellinen rikkaus, ei nautinto eikä pelkkä hyve. Ihmisen toiminta (ergon) on järjenmukaista toimintaa, ja täydellisen ihmisen tarkoitusperä ilmenee siinä, että hän suorittaa järjenmukaista toimintaa oivallisesti, että jokainen teko on sopusoinnussa asianomaisen hyveen kanssa. Se, mikä on olemassa mahdollisuutena, aktualisoituu vain toiminnassa, eikä palkintoa (kuten olympialaisissa) saa se, joka on muita voimakkaampi ja kauniimpi, vaan se, joka on voittanut kilpailussa.

Aristoteleen etiikan keskeinen käsite on keskitie (to meson), jolla hän tarkoittaa taitoa suunnistautua oikein, valita asianmukainen menettely. Hyve valitsee sen, mikä on liiallisuuden ja puutteen keskivälillä. Hyvää ei kuitenkaan voida pitää pelkkänä keskivälinä, sillä hyvästä tulee valita kaikkein paras eikä keskinkertaista. Aristoteles jakaa hyveet kahteen ryhmään: eettisiin eli luonteen hyveisiin ja dianoeettisiin eli älyllisiin hyveisiin. Tärkeimmän

6*

hyveen mukainen ja sielun paremmalle osalle ominainen toiminta on onnellisuutta, joka on ihmiselämän todellinen tarkoitus. Aristoteles katsoo käytännöllisen elämän huolista ja järkytyksistä välittämättömän tieteellisen kontemplaation, totuuden tarkastelun korkeimmaksi hyveeksi, onnellisuuden täydelliseksi muodoksi. Järjen kontemplatiivinen toiminta on Aristoteleen mukaan itsetarkoitus, se ei tähtää mihinkään ulkoiseen päämäärään, ja siihen kuuluu yksin sille ominainen nautinto. Tässä ihanteessa kuvastuu antiikin Kreikalle (300-luku ennen ajanlaskumme alkua) ominainen henkisen työn eroaminen ruumiillisesta työstä: henkinen työ muodostui vapaiden etuoikeudeksi. Aristoteles käsittää jumalan kontemplatiivisen toiminnan korkeimmaksi ilmentymäksi; jumala on hänelle täydellisin filosofi eli ajattelu, joka ajattelee omaa toimintaansa.

Aristoteleen kosmologia ja fysiikka

Aristoteleen fysiikka ja kosmologia eivät yllä pythagoralaisten tähtitieteen ja atomistien fysiikan tasolle. Kun atomistit olettivat, että on olemassa useita maailmoja, ja pythagoralaiset katsoivat Maan kiertävän maailman keskustulen ympäri, niin Aristoteleen kosmologia on geosentrinen eli maakeskinen, ts. perustuu oppiin, jonka mukaan Maa on maailmankaikkeuden keskipiste. Aristoteleen mielestä pallonmuotoinen Maa on liikkumaton keskus, jota Kuu, Aurinko, planeetat ja tähtitaivas kiertävät. Maailmassa havaittavan liikkeen perimmäisenä lähteenä, ensimmäisenä liikuttajana on jumala.

Aristoteleen mukaan Kuun radan ja Maan välinen alue on vaihtelevaisuuden, lakkaamattomien muutosten ja järjestyksettömien epätasaisten liikkeiden alue; kaikki siinä olevat kappaleet koostuvat neljästä alemmasta elementistä: maasta, vedestä, ilmasta ja tulesta. Koska Maa on raskain kappale, se sijaitsee maailmankaikkeuden keskuksessa. Maan yläpuolelle sijoittuvat vesi-, ilma- ja tulivaippa. Sitä vastoin Kuun radan ja liikkumattomien tähtien uloimman kehän välinen alue on tasaisten liikkeiden alue, ja itse tähdet koostuvat viidennestä ja täydellisimmästä elementistä, so. eetteristä. Kuun yläpuolella oleva maailma on ikuisen, katoamattoman ja täydellisen alue. Tätä

maailman superlunaarisen (kuunylisen) ja sublunaarisen (kuunalisen) osan välistä eroa vastaa ero niissä tapahtuvien liikkeiden välillä. Ensimmäiseksi ja täydelliseksi liikemuodoksi Aristoteles katsoo tasaisen kehäliikkeen. Puhtaimmillaan se ilmenee tähtikehän vuorokautisessa kiertoliikkeessä. Vähemmän selvästi se ilmenee planeettojen kiertoliikkeessä Maan ympäri; neljän maisen elementin vaikutus tekee tämän liikkeen mutkikkaaksi ja epätasaiseksi. Toinen liikemuoto on liike ylhäältä alaspäin, Maan keskukseen. Kaikki kappaleet pyrkivät tähän liikkeeseen, ja vain väkivalta voi joksikin aikaa estää niiden putoamisen kohti Maan keskusta. Nämä Aristoteleen kosmologian eniten vanhentuneet osat, oppi kuunylisestä ja kuunalisesta alueesta, Maan keskusasemasta ja liikkumattomuudesta, hyväksyttiin myöhemmin keskiajan filosofiaan ja kosmologiaan.

Oppi luonnossa ilmenevästä *tarkoituksenmukaisuudesta* kuuluu tärkeänä osana Aristoteleen fysiikkaan. Vaikka Aristoteles ulottaa tarkoituksenmukaisuuden periaatteen kaikkea olevaista koskevaksi ja vieläpä johtaa sen viime kädessä jumalasta, hänen tarkoituksenmukaisuusoppinsa on kuitenkin askel eteenpäin Platonin oppiin verrattuna. Aristoteles tähdentää luonnon tarkoituksenmukaisuutta yleensä ja asettaa käsityksen luonnon sisäisestä ja tiedottomasta tarkoituksenmukaisuudesta vastakohdaksi Platonin opille tietoisesta tarkoitushakuisesta maailmansielusta. Hän näkee esimerkkejä tarkoituksenmukaisuudesta organismien kasvussa, jota hän pitää eläville olioille ominaisten ja kypsyysiässä paljastuvien rakennepiirteiden lainomaisen kehkeytymisprosessina, eläinten tarkoituksenmukaisesti toimivan vaiston erilaisissa ilmauksissa, organismin elinten yhteensoveltuvuudessa ym.

Aristoteleen yhteiskunnallispoliittiset teoriat

Yhteiskunta- ja valtioelämää koskevissa tutkimuksissaan Aristoteles esitti monia syvällisiä ajatuksia. Marx toteaa, että Aristoteles on ollut ensimmäinen, joka luonnonilmiöiden, yhteiskunnallisten ilmiöiden ja ajattelumuotojen lisäksi on eritellyt *arvomuotoa*. Vaikka antiikin yhteiskunnalle ominaiset orjanomistussuhteet estivät Aristoteleen ymmärtämästä oikein taloudellisten ilmiöiden to-

dellista olemusta, hän havaitsi kuitenkin tavaroiden vaihtoarvon osoittavan niiden arvojen yhtäsuuruutta. »Aristoteles osoittaa selvästi, että tavaran rahamuoto on yksinkertaisen arvomuodon, ts. missä muussa tavarassa hyvänsä esitetyn tavaran arvon ilmaisun, pelkkä edelleen kehitetty hahmo»[19], Marx sanoo.

Aristoteleen valtiota koskevat katsomukset perustuivat erittäin laajaan aineistoon, joka oli koottu hänen koulussaan ja jota hän oli tutkinut, nimittäin 158 Kreikan kaupunkivaltion hallitusmuodon kuvauksiin. Eräs näistä kuvauksista, *Ateenan perustuslaki*, löydettiin vuonna 1890. Aristoteleen opissa yhteiskuntaluokista ja valtiovallan mahdollisista muodoista kuvastuivat Ateenan orjanomistajavaltion kriisitila ja orjanomistajaluokkien rappion alku. Aristoteles piti maanviljelijöitä hyödyllisimpänä yhteiskuntaluokkana. Tämän väestönosan elämäntapa ja alueellinen hajanaisuus aiheuttavat sen, että maanviljelijät eivät kernaasti sekaannu valtion hallintoon. Tämä tehtävä kuuluu kohtuullisen varakkaille yhteiskuntaluokille. Mitä valtiovallan muotoihin tulee, niin Aristoteles erottaa toisistaan kolme hyvää ja kolme huonoa hallituksen lajia, jotka hän rinnastaa perheessä vallitseviin ihmissuhteisiin. Hyvinä hän pitää sellaisia muotoja, joiden vallitessa valtaa ei voida käyttää itsekkäiden etujen ajamiseen ja itse valta palvelee koko yhteiskuntaa; tällaiset hallituksen lajit ovat monarkia, aristokratia ja politeia, so. keskiluokan valta, joka perustuu oligarkian ja demokratian sekoitukseen. Huonoiksi, tavallaan rappeutuneiksi hallitusmuodoiksi Aristoteles katsoi tyrannian, oligarkian ja äärimmäisen demokratian.

6. HELLENISTISEN AJAN FILOSOFIA

300-luvun lopulla ennen ajanlaskumme alkua kreikkalaisen orjanomistajademokratian kriisi voimistui. Tästä kriisistä oli seurauksena, että Ateena ym. Kreikan kaupunkivaltiot menettivät poliittisen itsenäisyytensä. Ateena tuli kuulumaan Aleksanteri Suuren perustamaan suurvaltaan. Tämän valtakunnan nopea hajoaminen, joka oli seurannut valloittajan kuolemaa, ei voinut estää kriisin kehittymistä, sillä kriisin syyt piilivät syvällä orjanomistusjärjestelmän yhteiskunnallisissa suhteissa. Kehittyessään

edelleen tämä kriisi aiheutti perusluonteisia muutoksia vanhan ajan kreikkalaisen yhteiskunnan henkisessä elämässä ja voimisti kreikkalaisen filosofian kontemplatiivista luonnetta. Tuohon aikaan syntyi hellenistisen filosofian kolme pääsuuntausta: skeptisismi, epikurolaisuus ja stoalaisuus.

Skeptisismi

Skeptisismi käsitti ajanjakson neljänneltä vuosisadalta eaa. kolmannelle vuosisadalle eaa. ja edelleen ensimmäiseltä vuosisadalta eaa. ajanlaskumme toiselle vuosisadalle. Antiikin skeptisismin perusoppina oli postulaatti, että on pidätyttävä arvostelmasta, siitä, että jommallekummalle kahdesta keskenään ristiriitaisesta ja (skeptikoista) yhtä pätevältä tuntuvasta väitteestä annetaan ilman muuta etusija.

Skeptisismi oli muotoutunut aikaisemmassa filosofiassa kehiteltyjen aatteiden pohjalta. Jo ensimmäisten kreikkalaisten koulukuntien naiivit dialektikot puhuivat kaikkien olioiden ja ilmiöiden liikkuvaisuudesta, aistein havaittavien kvaliteettien suhteellisuudesta ja sellaisten perusteiden puuttumisesta, joiden nojalla voitaisiin valita jompikumpi kahdesta keskenään ristiriitaisesta väitteestä. Tämäntapaisia ajatuksia kehiteltiin elealaisten ja sofistien opeissa sekä Platonin opissa aistimaailmasta. Kuitenkin vasta hellenistisenä aikana, ts. orjanomistukseen perustuvan tuotantotavan rappeutumiskaudella, nuo aatteet johtivat skeptisismin, erikoisen filosofisen virtauksen, syntyyn.

Skeptisismin perustajana oli *Pyrrhon* (n. 365–275 ennen ajanlaskumme alkua). Hänen oppinsa mukaan filosofin pyrkimyksenä on onnellisuus. Onnellisuus taas on mielen häiriintymättömyyttä ja kärsimysten puutetta. Sen, joka tahtoo saavuttaa onnellisuuden, on vastattava kolmeen kysymykseen: 1) mistä oliot koostuvat? 2) miten meidän on suhtauduttava niihin? ja 3) mitä hyötyä meille on suhteestamme olioihin? Ensimmäiseen kysymykseen emme voi antaa mitään vastausta: mistään ei voida sanoa varmasti, että se on olemassa. Sen vuoksi mistään tiedostustavasta ei voida sanoa, onko se oikea vai väärä, sillä jokaisesta oliosta voidaan yhtä hyvillä perusteilla esittää vastakkaisia väitteitä.

Siitä, että olioista on mahdotonta esittää yksiselitteisiä väitteitä, Pyrrhon johti vastauksen toiseen kysymykseen: tosi filosofinen suhtautumistapa olioihin edellyttää, että pidättäydytään niitä koskevien väitteiden esittämisestä. Tämä ei kuitenkaan merkitse, ettei mitään varmaa ole olemassa: aistihavaintomme eli aistivaikutelmamme ovat ehdottoman varmoja. Erehdyksiä syntyy vain arvostelmissa, siellä, missä näennäisestä, ilmiöistä koetetaan päätellä tosiolevaiseen. Toiseen kysymykseen annettava vastaus määrää Pyrrhonin mukaan myös vastauksen kolmanteen kysymykseen: pidättäytyminen kaikista arvostelmista takaa mielenrauhan eli mielen häiriintymättömyyden, jossa skeptisismi näkee onnellisuuden korkeimman asteen, minkä filosofi voi saavuttaa.

Pyrrhonin perustavia oppilauselmia kehittivät edelleen hänen seuraajansa Timon Fliuslainen, Ainesidemos ja ajanlaskumme toisella vuosisadalla elänyt Sekstos Empeirikos, myöhäisskeptisismin edustaja.

Epikuros

Epikuroksen (341–270 ennen ajanlaskumme alkua) filosofia edusti korkeinta vaihetta vanhan ajan kreikkalaisen atomistisen materialismin kehityksessä. Epikuros oli syntynyt Samos-saarella ja oli Demokritoksen seuraajan Nausifaneen oppilaana. Opetettuaan viisi vuotta filosofiaa Mytilenessä ja sitten Lampsakoksessa Epikuros siirtyi Ateenaan. Hän perusti sinne yhteisön eli koulun (»Epikuroksen puutarha») ja oli sen johtajana elämänsä loppuun saakka. Epikuros katsoi filosofian päätehtäväksi etiikan luomisen. Etiikalla hän tarkoitti oppia onnellisuuteen johtavasta käyttäytymisestä. Etiikka voidaan kuitenkin rakentaa vain sillä ehdolla, että ihmisen, luonnon osasen, paikka itse luonnossa on määritelty. Etiikan täytyy sen vuoksi nojata fysiikkaan, joka sisältää opin ihmisestä. Fysiikan kehittelyä puolestaan edeltää tiedon ja sen kriteerin tutkiminen (kanoniikka).

Epikuros puolusti ja kehitti materialistista sensualismia. Kaikki, mitä me aistimme, on todellista, aistimukset eivät koskaan petä meitä. Erehdyksiä syntyy sen johdosta, että arvioidaan väärin sitä, mistä aistimet antavat todistuksia; itse aistimet eivät arvioi eivätkä sen vuoksi voi

erehtyä. Edes illuusiot, hallusinaatiot eivät todista aistimusten epäpätevyyttä. Päinvastoin kuin Demokritos Epikuros ei pitänyt aistihavaintoja jonakin toisarvoisena, jolla on merkitystä vain »luulolle», mutta ei tieteelle. Loogisen ajattelun päätoimitus on *induktio*, yleistys. Koska havainto on ainoa totuusperuste, se tarjoaa kriteerin myös päätelmille sellaisista olioista, joita emme välittömästi havaitse, kunhan nuo päätelmät eivät vain olisi loogisessa ristiriidassa havaintotulosten kanssa. Looginen johdonmukaisuus on sen vuoksi tärkeä totuuden ehto.

Epikuros hyväksyi Demokritoksen atomistiikan perusväittämät, mutta pyrki samalla todistamaan, ettei hänen tunnustamansa Demokritoksen oppi kaikkien luonnonilmiöiden kausaalisesta välttämättömyydestä saa antaa aihetta johtopäätökseen, jonka mukaan ihminen ei voi olla vapaa. Välttämättömyyden puitteissa on osoitettava tie vapauteen. Pitäen ohjenuoranaan tätä ajatusta Epikuros muokkasi Demokritoksen atomistisen teorian. Kun Demokritoksella atomin liike tyhjyydessä aiheutuu ulkoisesta mekaanisesta välttämättömyydestä, niin Epikuroksella tämä liike määräytyy atomin sisäisestä ominaisuudesta, painosta, josta siten muodon, aseman ja järjestyksen ohella tulee atomin objektiivinen sisäinen määre. Tähän ajatukseen liittyy Epikuroksen väite, että vain *atomien* lukumäärä on ääretön, kun taas niiden *muotojen* lukumäärä on äärellinen, koska atomeilla ei voi olla suurta painoa. Liikkuessaan atomit voivat spontaanisti poiketa jonkin verran alkuperäiseltä luotisuoralta radaltaan ja siten siirtyä suoraviivaiselta radalta käyrälle radalle. Ajatus atomin itseliikkeestä oli Epikuroksen omintakeinen lisä materialismin kehitykseen. Selittäessään naiivisti atomin poikkeamista suunnastaan Epikuros arveli, että tämä poikkeaminen on ihmisen vapauden välttämätön ehto.

Etiikassaan Epikuros vastusti tietoisesti uskomuksia, jotka hänen mukaansa alentavat ihmisen arvoa. Mielihyväntunne on Epikurokselle onnellisuuden kriteeri. Hyvä on kaikki, mikä tuottaa mielihyvää, paha se, mikä tuottaa kärsimystä. Ennen kuin voidaan perustella oppi tiestä, joka johtaa ihmisen onneen, on raivattava tältä tieltä kaikki esteet: pelko siitä, että jumalat sekaantuvat ihmiselämään, sekä kuoleman ja manalan pelko. Epikuros todisteli, ettei ole mitään aihetta pelkoon. Jumalia ei tarvitse pelätä, sillä he eivät voi sekaantua ihmiselämään, he eivät elä meidän

maailmassamme, vaan maailmoiden välissä. Koska sielu on kuolevainen, ts. väliaikainen atomiyhdistelmä, niin tämän totuuden tiedostanut filosofi vapautuu kaikesta pelosta, joka estää häntä saavuttamasta onnea.

Vapautuminen sielua ahdistavasta pelosta avaa tien onneen. Viisas erottaa toisistaan kolme nautinnon lajia: 1) luonnolliset ja elämälle välttämättömät nautinnot, 2) luonnolliset nautinnot, jotka eivät ole elämälle välttämättömiä, 3) nautinnot, jotka eivät ole luonnollisia eivätkä elämälle välttämättömiä. Viisas pyrkii vain luonnollisiin ja elämälle välttämättömiin nautintoihin ja pidättäytyy kaikista muista nautinnoista. Tämän pidättäytymisen tuloksena on täydellinen mielenrauha ja levollisuus, joka onkin filosofin onni.

Epikurolaisuus oli vanhan ajan kreikkalaisen filosofian viimeinen suuri materialistinen koulukunta. Epikuroksen jälkeen eläneet antiikin ajattelijat arvostivat korkealle Epikuroksen ajatusjärjestelmän, hänen luonteenlaatunsa ja hänen ankaran, askeesia hipovan elämäntapansa, joita ei voinut varjostaa edes se jyrkkä polemiikki, jota Epikuroksen vastustajat kävivät hänen oppiaan vastaan. Sen sijaan keskiajan kristityt kirjailijat mustasivat kaikin tavoin Epikuroksen, taikauskon suurenmoisen vastustajan, siveellistä olemusta.

Kreikkalainen stoalaisuus

Kitionista (Kyproksesta) kotoisin olevan *Zenonin* (n. 336–264 ennen ajanlaskumme alkua) perustama stoalaisten koulukunta (300-luvun loppu–200-luku ennen ajanlaskumme alkua) taisteli Epikuroksen oppia vastaan. Samoin kuin epikurolaisetkin, stoalaiset pitivät filosofian päätehtävänä etiikan luomista. Etiikan piti perustua fysiikkaan ja tieto-oppiin, jota stoalaiset nimittivät logiikaksi.

Stoalaisten fysiikka yhdisti Aristoteleen fysiikan, mm. hänen oppinsa aineesta ja muodosta, eräisiin Herakleitoksen opin aineksiin. Aristoteleella aineen ja muodon yhteenkuuluvuus lakkasi rajalla, joka erotti maailmaa »liikkumattomasta liikuttajasta» eli jumalasta: jumala ei enää ollut aineen ja muodon ykseyttä, vaan muotoa vailla ainetta. Stoalaisilla sitä vastoin maailma on yksi elävä ja jäsentynyt kappale, jonka läpi käy sitä elähdyttävä ruumiillinen

hengitys eli pneuma. Tämä oppi oli luonteeltaan eklektinen.

Maailmalle, joka oli yksi ja aineellinen, omistettiin jumalallisia ominaisuuksia, se samastettiin jumalan kanssa. Oppi kaiken tapahtumisen ankarasta välttämättömyydestä yhdistettiin oppiin maailman täydellisyydestä ja tarkoituksenmukaisuudesta. Maailmassa kaikki osat, kappaleet ja olennot ovat riippuvaisia kokonaisuudesta, määräytyvät kokonaisuudesta ja sen täydellisyydestä.

Kun Epikuros väitti, että on olemassa äärettömän monta atomia ja tyhjyys, niin stoalaiset opettivat, että maailma on yksi ja että kappaleet ja pneuma täyttävät kokonaan pallonmuotoisen maailman. Epikuroksen maailmoiden moneutta koskevan opin vastakohdaksi stoalaiset asettivat teesin, että on olemassa yksi ainoa maailma, ja maailman tarkoituksenmukaisuuden kieltävän käsityksen vastakohdaksi vakaumuksen, että kaikki todistaa maailmansuunnitelman ja yleisen tarkoituksenmukaisuuden olemassaoloa. Epikurolaisten ateismia vastaan stoalaiset asettivat opin maailman, sen läpi käyvän pneuman ja maailmassa ilmentyvän järjen jumalallisuudesta. Stoalaiset lainasivat Herakleitokselta opin, jonka mukaan maailma on syntynyt tulesta ja palautuu määräajoin tuleen, sekä opin logoksesta eli laista.

Etiikassa stoalaisuuden ja epikurolaisuuden vastakohtaisuus heijastui niiden käsityksessä vapaudesta ja ihmiselämän korkeimmasta tarkoituksesta. Epikurolaisten fysiikka ja etiikka pyrkivät vapauttamaan ihmisen välttämättömyyden kahleista. Stoalaisille taas välttämättömyys (kohtalo, sallimus) oli vääjäämätön. Stoalaiset pitivät vapautta Epikuroksen tarkoittamassa mielessä mahdottomana. Ihmisteot eivät eroa toisistaan siinä, suoritetaanko ne vapaasti vai epävapaasti, sillä kaikki tapahtuu välttämättömyydellä, vaan siinä, toteutetaanko kaikissa tapauksissa vääjäämätön välttämättömyys vapaaehtoisesti vai pakosta. Sitä, joka alistuu kohtaloon, kohtalo taluttaa, vastaan hangoittelevaa se kiskoo perässään. Koska ihminen on yhteiskunnallinen olento ja samalla osa maailmaa, niin hänen käyttäytymistään ohjaava itsesäilytyspyrkimys kehittyy stoalaisten mielestä huolenpidoksi valtion hyvästä ja jopa tietoisuudeksi niistä velvollisuuksista, joita ihmisellä on maailmankaikkeutta kohtaan. Sen vuoksi viisas asettaa valtion hyvän henkilökohtaista hyvää korkeammalle ja tarpeen vaatiessa uhrautuu epäröimättä valtion hyväksi.

7. MUINAIS-ROOMAN ORJANOMISTAJAYHTEISKUNNAN FILOSOFIA

Roomassa, jonka talous perustui vanhastaan maanviljelykseen, orjanomistussuhteiden kehitys oli kiinteässä yhteydessä voimakkaan sotilasvaltion kasvuun ja Rooman laajentumispyrkimyksiin idässä ja etelässä. Tämä ekspansio kasvatti orjien lukumäärää ja orjanomistajaluokkien rikkautta. Lisäksi Rooman valtapiirin laajeneminen itään ja etelään päin teki roomalaiselle yhteiskunnalle mahdolliseksi tutustua antiikin Kreikan taiteellisen, tieteellisen ja filosofisen kehityksen saavutuksiin. Tämä tapahtui 200-luvun lopulla ja 100-luvulla ennen ajanlaskumme alkua.

Roomalaisessa yhteiskunnassa heräsi harrastus kreikkalaiseen kulttuuriin. Roomaan alkoi virrata kreikkalaisia oppineita, puhetaidon opettajia, taiteilijoita ja filosofeja. Tuona aikana alkoivat kehittyä Roomassa stoalaisuus ja epikurolaisuus, jotka aikaa myöten saivat omalaatuisia piirteitä.

Roomalaisen filosofian merkittävin saavutus oli *Lucretiuksen* (n. 99–55 ennen ajanlaskumme alkua) materialismi. Lucretius loi nerokkaan filosofisen teoksen, runoelman *De rerum natura* (Maailmankaikkeudesta). Rooma eli tuolloin ankeaa aikaa, jolle antoivat leiman Sullan, taantumuksellisen ylimystön johtajan, diktatuuri, Sullan ja Mariuksen välinen taistelu, ratsumiesluokan murskaaminen ja Spartacuksen johtama orjakapina (74–71 ennen ajanlaskumme alkua). Näissä tapahtumissa huipentuivat aikakauden kaikki luokkaristiriidat: orjien ja vapaiden välinen perusantagonismi, pientilallisten ja suurmaanomistajien välinen ristiriita sekä vihdoin orjanomistajaluokan sisäinen ristiriita, so. nobilitasin (vanhan aatelin) taistelu kauppiaita ja koronkiskureita vastaan.

Lucretius oli Epikuroksen atomistisen materialismin tulkitsija. Epikuroksen tavoin hän pyrki luomaan sellaisen filosofian, joka takaisi ihmiselle vaikeasti saavutettavan mielenrauhan ja järkähtämättömyyden. Manalan (helvetin) pelko ja jumalten väliintulon pelko ovat ihmisonnen pahimpia vihollisia. Lucretius katsoi filosofiansa tehtäväksi taistelun näitä vihollisia vastaan.

Kuoleman pelko ja jumalten pelko hallitsevat ihmistä vain siihen asti, kunnes hän tiedostaa asemansa maailmassa. Nämä pelot voidaan ja täytyy voittaa valistuksen, tiedon ja filosofian avulla. Oikea luonnontieto on tärkein edellytys ihmisen vapautumiselle häntä ahdistavista peloista. Tämä tieto ei ole arvokasta sinänsä, vaan sikäli, mikäli se auttaa ihmistä karistamaan turhan pelon mielestään ja saavuttamaan mielenrauhan. Tässä mielessä Lucretius piti erityisen tärkeinä kahta Epikuroksen ajatusta: 1) ajatusta ihmissielun kuolevaisuudesta ja kuolemantakaisen elämän mahdottomuudesta 2) ajatusta jumalien kykenemättömyydestä vaikuttaa ihmiselämään, koska nämä totuudet vapauttavat ihmissielun pelottavien aaveiden vallasta. Lucretius ei kiistänyt jumalien olemassaoloa. Epikurokseen liittyen hän katsoi heidän oleilevan maailmoiden välisissä tyhjiöissä. Siellä, kaukana ihmismaailman tapahtumista, jumalat viettävät elämäänsä autuudessa. Lucretius kielsi heiltä toimintakyvyn. He eivät voi auttaa, vahingoittaa, uhkailla enempää kuin houkutellakaan lupailemalla suojelustaan. Luonto ei ole jumalien luomus, eivätkä nämä hallitse sitä tahdollaan.

Mitään ei synny tyhjästä, kaikki oliot saavat alkunsa siemenistä. Nämä siemenet ovat ikuisia. Jos ne olisivat häviäväisiä, niin kaikki materia olisi jo kauan sitten hävinnyt ajan äärettömyyteen. Kaikki maailmat syntyvät lukemattomien, näkymättömien ja yleensä aisteilla havaitsemattomien ainehiukkasten virroista. Nämä hiukkaset ovat kaikkien olioiden alkuelementtejä eli siemeniä. Kaikki kappaleet ja sielut koostuvat hiukkasista. Kaikki ne syntyvät luonnonvälttämättömyyden mukaisesti. Sielu, samoin kuin ruumis, koostuu atomeista. Erotukseksi kappaleita muodostavista atomeista sielun atomit ovat pienempiä, pyöreitä, sileitä ja liikkuvia. Nämä atomit pysyvät koossa niin kauan kuin on olemassa ruumiin atomien välinen yhteys. Kun ihminen kuolee, sieluatomit suuntautuvat joka taholle, hajaantuvat.

Kun pohditaan tieteessä syntyviä oivalluksia, täytyy Lucretiuksen mukaan vain noudattaa yleistä materialistista selitysperiaatetta: kaikki on johdettava luonnollisista syistä olettamatta mitään yliluonnollista. Tämän materialistisen postulaation puitteissa voidaan hyväksyä kaikki jotakin ilmiötä koskevat hypoteesit. Esim. on yhtä todennäköistä sekä se, että joka päivä syntyy uusi Aurinko, että se, että sama Aurinko palaa joka päivä taivaalle. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että Lucretius ei välittänyt pohti-

miensa hypoteesien sisällöstä. Hän oli pikemmin sitä mieltä, että tuonaikainen tiede ei monissa tapauksissa voinut valita eri hypoteesien välillä. Tämä oppi vastasi sellaista tieteen tilaa, jolloin kokeilu ei ollut tarpeeksi korkealla tasolla, jotta olisi voitu testata kaikki kysymykseen tulevat hypoteesit, hylätä väärät hypoteesit ja hyväksyä oikeat.

Lucretius ihaili Epikuroksen oppia, mutta osoitti samalla itsenäisyyttä yhteiskuntaelämää koskevissa katsomuksissaan. Epikuroksen elämänperiaatteena oli osallistumattomuus valtiolliseen toimintaan, »vaatimaton» yksityiselämä. Lucretius sitä vastoin otti kantaa oman aikansa myrskyisän yhteiskuntaelämän tapahtumiin. Hän tuomitsi roomalaisen yhteiskunnan yläluokan keskuudessa ilmenevän siveellisen rappion.

Antiikin orjanomistajayhteiskunnan filosofian kehityssuunta ja luonne tämän yhteiskunnan olemassaolon viimeisinä vuosisatoina voidaan ymmärtää vain jos otetaan huomioon antiikin Rooman yhteiskuntajärjestelmän vaikutus filosofiaan. Suunnattoman Rooman valtakunnan muodostumiseen liittyi syvällisiä muutoksia sorrettujen joukkojen ja sivistyneiden yhteiskuntakerrosten tietoisuudessa. Tuona aikana monet muinaisvaltiot menettivät poliittisen itsenäisyytensä ja joutuivat Rooman valtapiiriin, joukot köyhtyivät ja kurjistuivat ja Roomaan muodostui huomattavan suuri loismainen yhteiskuntakerros. Poliittiset muutokset seurasivat nopeasti toinen toistaan ja tekivät yksilön aseman horjuvaksi ja epävakaaksi. Yhteiskunnalliset vastakohtaisuudet syvenivät, onnettomuudet ja mullistukset ihmisten yksityiselämässä tihenivät. Vastaavasti vähäosaisten ja haaksirikkoutuneiden ihmisten viehtymys uskontoon voimistui.

Ajanlaskumme alkuun mennessä roomalaisen yhteiskunnan mitä erilaisimpien luokkien keskuudessa voimistui pyrkimys uskonnolliseen itseunhoitukseen ja lohdutukseen. Tätä pyrkimystä edisti Rooman valtakunnan itäosien ja Rooman kaupungin välinen kulttuurivuorovaikutus. Länteen tulvi idästä uskonnollisia oppeja, kultteja ja mysteerioita. Nämä opit lankesivat Roomassa otolliseen maaperään. Itse filosofia muuttui ajan vaatimuksia vastaavasti uskonnolliseksi. Uudet yhteiskuntaolot vaikuttivat

sen, että uusplatonilaisuuden ja uuspythagoralaisuuden uskonnollinen sävy voimistui. Kumpikaan näistä virtauksista ei ollut platonilaisuuden ja pythagoralaisuuden (300-luku ennen ajanlaskumme alkua) suoranaista, välitöntä jatkoa. Tieteellisinä koulukuntina vanha platonilaisuus ja pythagoralaisuus menettivät merkityksensä ja vaikutuksensa pian sen jälkeen, kun Aristoteles oli kohdistanut niihin kritiikkiä, ja materialismi epikurolaisuuden ja osaksi vanhan ajan stoalaisten materialistisen fysiikan muodossa oli saanut vaikutusvaltansa takaisin.

Uuspythagoralaisten ja uusplatonikkojen teoreettisissa katsomuksissa uskonnollisuus ilmeni äärimmilleen vietynä kahtiajakona: jumala–aine. Jumala ajateltiin ykseydeksi ja maailman perustaksi, puhtaasti henkiseksi olennoksi, joka on kaikkien vastakohtien ja kaikkien ajateltavissa olevien myönteisten ominaisuuksien yläpuolella. Samalla jumala on kaikkien maailmassa esiintyvien olioiden ja niiden ominaisuuksien syy. Jumalan ristiriitaisen luonteen selittämiseksi (jumala käsitettiin kaikkien ominaisuuksien yläpuolella olevaksi ja samalla niiden syyksi) esitettiin ajatus, että jumalan ja maailman välillä on välittäjä, vieläpä kokonainen sarja välijäseniä. Tämän filosofian (tai paremminkin teologian) eteen nousseen pulman ratkaisuyritykset synnyttivät toisaalta aleksandrialaisen *Filonin* (ajanlaskumme ensimmäinen vuosisata) filosofian, jonka mukaan logos on välittäjä jumalan ja maailman välillä, ja toisaalta uusplatonilaisen filosofian, joka 300- ja 400-luvulla kehittyi kokonaiseksi koulukunnaksi.

Uusplatonilaisuuden merkittävimmät edustajat olivat *Plotinos*, *Porfyrios* (200-luku), syyrialainen *Iamblikhos* (300-luku) ja Ateenan uusplatonilaisen koulukunnan johtaja *Proklos* (400-luku). Uusplatonilaisuus oli vieras tuon ajan kristilliselle ideologialle, joskin sillä oli kristillisyyden kanssa yhteinen syntytausta, nimittäin antiikin orjanomistajayhteiskunnan henkinen kriisi. Uusplatonilaisuuden lähtökohtana oli ns. negatiivinen teologia, jonka mukaan jumalan luonteesta ei voida esittää mitään myöntävää arvostelmaa eikä saada mitään positiivista tietoa.

Plotinos opetti, että maailma aina ei-olevaa eli ainetta myöten kehittyy alkuykseydestä, julki lausumattomasta jumaluudesta alempien välijäsenten kautta (nus eli järki, maailmansielu, yksityiset sielut) ja että ihmissielu pyrkii takaisin jumaluuden yhteyteen ja pitkien harjoitusten jäl-

keen saavuttaa ekstaasin, jossa se yhtyy jumaluuteen. Täydellisyyden saavuttaminen edellyttää puhdistumista, joka uusplatonilaisuuden mukaan johtaa vapautumiseen ruumiin alaisuudesta.

Plotinos oli uusplatonilaisuuden lahjakkain filosofi ja Porfyrios sen loogikko. Proklos esitti Plotinoksen opin systemaattisessa muodossa ja laati siihen selityksiä.

500-luvun alkupuolella keisari Justinianus julkaisi asetuksen Ateenan platonilaisen filosofikoulun lakkauttamisesta. Tosin antiikin filosofian keskeiset aatteet ja opit olivat jo ennen tätä asetusta ja siitä riippumatta saavuttaneet kehityksensä päätepisteen. Uusplatonilaisuus oli dekadenssi-ilmiö, jos sitä verrataan Platonin ja Aristoteleen oppeihin ja antiikin filosofian viimeisiin suuriin oppeihin, epikurolaisuuteen ja kreikkalaiseen stoalaisuuteen, joka fysiikassaan oli materialistinen.

Tiivistäen voidaan sanoa, että antiikin Kreikan filosofiset opit muodostuivat korkeimmaksi vaiheeksi orjanomistajayhteiskunnan filosofisen ajattelun kehityksessä. Antiikin kreikkalaisen ja roomalaisen filosofian suuri historiallinen merkitys on siinä, että tämä filosofia nosti esiin tavattoman tärkeät kysymykset, joiden ratkaiseminen tuli ajattelun historian myöhemmän kauden tehtäväksi. Jo tällä filosofian kehitysasteella oli havaittavissa kahden vastakkaisen puolueen olemassaolo filosofiassa, materialismin ja idealismin välinen taistelu filosofian historian pääsisältönä. Antiikin filosofian edistyessä syntyi ja kehittyi korkeimmilleen dialektiikan historiallisesti ensimmäinen muoto. Tämä seikka tähdentää aivan erityisesti antiikin filosofian pysyvää historiallista merkitystä.

IV LUKU

FEODAALIAJAN FILOSOFIA

I. Itämaiden filosofinen ja sosiologinen ajattelu

1. MATERIALISMIN JA IDEALISMIN VÄLINEN TAISTELU FEODAALIAJAN KIINASSA

Aatevirtausten taistelu varhaiskeskiaikana

200- ja 300-luku olivat Kiinalle vaikeaa kriisiaikaa. Hunnit ja heidän kannoillaan muutkin barbaariheimot tunkeutuivat maahan. Koko Pohjois-Kiina oli 500-luvun loppuun saakka vieraan vallan alla. Suuri osa väestöstä oli tuhottu, ja talous rappeutui. Hallitseva ylimystö osoittautui aivan voimattomaksi sosiaalisten ongelmien ratkaisemisessa. Näissä oloissa kungfutselainen jumaluusoppi, joka Han-dynastian aikana (100-luku ennen ajanlaskumme alkua – ajanlaskumme 100-luku) oli ollut hallitseva ideologia, ei enää esittänyt mainittavaa osaa maan henkisessä elämässä. Taolaisen lahkokunnan ja buddhalaisuuden uskonnollinen mystiikka puhkesi kukkaansa. Ilmaantui filosofeja, jotka pyrkivät poistamaan tao-opista materialistisen sisällön ja sopeuttamaan tämän opin uskonnon vaatimuksia vastaavaksi. Mystisen luonteen saanut taolaisuus löi kättä buddhalaisuudelle, joka ajanlaskumme taitteessa oli levinnyt Intiasta Kiinaan. Buddhalaiset julistivat filosofis-teologisia oppeja olemisen harhanomaisuudesta ja olemattomuuden todellisuudesta, sielun kuolemattomuudesta ja vaelluksesta sekä itsetajunnan kehittämisen kautta saavutettavasta ikuisesta sielunrauhasta.

Kokonainen joukko ajattelijoita asettui tuona aikana vastustamaan mystiikkaa ja idealismia. Heistä ansioitui erityisesti *Fang Cheng* (400–500-luku). Hän todisteli, ettei tuonpuoleista maailmaa ole olemassa ja että ihmissielu on yksi ruumiin olomuotoja, joka ihmisen kuollessa häviää.

T'ang-dynastian kaudella, 600–800-luvulla, feodalismi saavutti Kiinassa korkean kehitystason. Kiinan feodaalinen kulttuuri, kirjallisuus ja taide kehittyivät ripeää vauh-

tia. Buddhalaisuus levisi tuolloin laajalle Kiinassa ja työnsi kungfutselaisuuden ja taolaisuuden taka-alalle. Buddhalaisuuden piirissä oli kuitenkin käynnissä kiivas taistelu eri lahkokuntien välillä. Tämä seikka heikensi huomattavasti buddhalaisten voimia ja auttoi heidän vastustajiaan, ennen kaikkea kungfutselaisia, valtaamaan takaisin menettämänsä asemat. Kungfutselaiset puolustivat maallisten feodaaliherrojen etuja. Nämä feodaaliherrat kävivät taistelua buddhalaisia luostareita vastaan, jotka T'ang-kaudella omistivat valtavia maa-alueita ja olivat etuoikeutetussa asemassa.

Han Yülle (768–824) kuului näkyvä sija tuon ajan kungfutselaisten filosofien joukossa. Hän ja hänen seuraajansa arvostelivat buddhalaisia siitä, että nämä suuntaavat ihmisten huomion kuvitelmien maailmaan eivätkä kehota heitä ratkaisemaan maallisen elämän kysymyksiä. Kritisoidessaan buddhalaisuutta kungfutselaiset filosofit esittivät joitakin materialistisia väittämiä. Kuitenkin myöhemmässä vaiheessa, saatuaan voiton buddhalaisista, kungfutselaiset luopuivat jälleen näistä materialismin aineksista. Han Yü meni vielä pitemmälle ja käytti buddhalaisuuden ja taolaisuuden idealistisia ja mystisiä ajatuksia hyväkseen kungfutselaisen eettisen opin perustelussa ja feodaalijärjestelmän puolustamisessa. Tältä pohjalta alkoi myöhemmin muotoutua ns. uuskungfutselaisuus.

Uuskungfutselaisuus feodaaliajan Kiinan »oikeaoppisena» ideologiana

Han Yün käsityksiä kehittivät edelleen uuskungfutselaiset, veljekset *Ch'eng Hao* (1032–1085) ja *Ch'eng Yi* (1033–1107) sekä *Chu Hsi* (1130–1200). Ch'eng-veljekset asettivat ensinnä kiinalaisen filosofian historiassa kysymyksen siitä, miten olioiden olemuksen kahta eri puolta ilmaisevat kategoriat *li* (muoto, laki) ja *ch'i* (aine, materia), suhtautuvat toisiinsa. Heidän oppinsa mukaan li on kaikkien olioiden järjellinen prinsiippi, se on ensisijainen, ja ch'i, olemisen aineellinen perusta, on toissijainen. Chu Hsi kehitti Ch'eng-veljesten idealistisia katsomuksia. Hän oli sitä mieltä, että li on järjellinen luova voima, joka antaa passiiviselle materialle (ch'i) konkreettisten olioiden muodon ja joka hallitsee olioita. Li on olemassa objektiivisesti ja on tiedostamaton. Lista voidaan muodostaa käsitys

tutustumalla olioihin, mutta se ei heijasta itse olioita. Ideaalisena prinsiippinä li luo ihmiseen myönteisen ominaisuuden, pyrkimyksen hyvyyteen, materiaalinen prinsiippi ch'i sitä vastoin antaa hänelle kielteisen ominaisuuden. Chu Hsin mielestä on kaikin tavoin kehitettävä ihmisessä hyviä ominaisuuksia ja hillittävä hänen pahoja aikeitaan. Feodalismin oloissa tämä merkitsi, että työtätekevien piti nurkumatta kärsiä puutetta ja alistua nöyrästi hallitsevan luokan tahtoon, sillä pahoilla aikeilla Chu Hsi tarkoitti pääasiallisesti sorrettujen pyrkimyksiä asemansa parantamiseksi. Ei ole sattuma, että Chu Hsin uuskungfutselaisesta opista tuli virallinen ideologia ja se yleistyi keskiajalla laajasti paitsi Kiinassa myös Koreassa, Japanissa ym. Itä-Aasian maissa. Uuskungfutselaisuuden piirissä idealismilla oli kuitenkin vastassaan materialismi.

Uuskungfutselaisuuden materialistisen suuntauksen pääedustaja oli *Chang Tsai* (1020–1077). Hän sanoi perättömäksi buddhalaisen filosofian väitettä, että maailmankaikkeus, »taivas ja maa», on subjektiivisten aistimusten kokonaisuus. Chang Tsain mukaan olioiden maailma on olemassa todellisesti ja sen perustana on aineellinen substanssi *ch'i*, joka ottaa erilaisia muotoja. Substanssin alkumuoto on hajanaisten näkymättömien ch'i-hiukkasten täyttämä ääretön avaruus. Tiivistyessään hiukkaset muodostavat sumumaisen massan, jota Chang Tsai nimittää suureksi harmoniaksi. Tässä harmoniassa ch'i-hiukkaset jakautuvat aktiivisiin ja passiivisiin hiukkasiin, joiden vuorovaikutuksesta syntyvät kaikki oliot. Puhuessaan olioiden muuttumisesta ja kehityksestä Chang Tsai totesi, että on olemassa kahdenlaisia lakeja: yleisiä, kaikille olioille ominaisia lakeja ja yksityisiä, joillekin oliolajeille ominaisia lakeja. Hän väitti, että kaikki oliot ovat riippuvuussuhteessa toisiinsa ja kuuluvat yhteen. Ilmiöiden kehitysprosessille on ominaista kaksi muotoa: asteittainen muutos ja äkillinen muutos. Kehitysprosessin taustalla on vastakkaisten voimien, aktiivisen ja passiivisen voiman (*yinin* ja *yangin*) taistelu. Näistä dialektisista oivalluksista Chang Tsai teki metafyysisen johtopäätöksen, että vastakkaisten voimien välisen taistelun lopputuloksena on niiden sovinto, joka on kaiken liikkeen perusta. Chang Tsai katsoi, että tietomme on syntynyt »ulkoisen yhtyessä sisäiseen» ja että totuudellisuuden mittana on se, että »me näemme ja kuulemme», ja se, että »me saatamme erehtymät-

tömästi asiat päätökseen». Hän jakoi tietomme kahteen lajiin: aistimelliseen tietoon ja ei-aistimelliseen tietoon. Edellisen ihminen saavuttaa aistimalla ulkomaailmaa, jälkimmäinen on myötäsyntyistä. Tämä tiedon jaotus todistaa Chang Tsain materialistisen opin epäjohdonmukaisuutta.

Wang Yang-mingin koulukunnan synty ja materialismin ja idealismin välisen taistelun kärjistyminen

Ming-dynastian aikana (1368–1644), jolloin kaikki feodaaliyhteiskunnan ristiriidat kärjistyivät jyrkästi, uuskungfutselaista idealismia vastaan suuntautuneista materialistisista opeista tuli feodalisminvastaisen liikkeen aatepohja. Sen vastapainoksi syntyi uusi uuskungfutselainen virtaus, *Wang Yang-mingin* (1472–1528) subjektiivinen idealismi. Wang Yang-ming väitti: »Tajuntani ulkopuolella ei ole olioita eikä niiden lakeja. Minun mielikuvani onkin olio.» Tiedostava subjekti on kaiken olevan perusta, ja hänellä on myötäsyntyistä tietoa. Kokemus johtaa ihmisen harhaan. Kaikki riippuu minästämme. Näiden teoreettisten käsitysten varaan rakentuivat Wang Yang-mingin poliittiset katsomukset, mm. hänen oppinsa »tiedon ja toiminnan yhteydestä». Sen piti innostaa feodaaliylimystöä, josta osa oli joutunut pessimismin valtaan ja osoitti päättämättömyyttä.

Myöhemmin Wang Yang-mingin koulukunnasta tuli yksi feodaaliajan Kiinan johtavia ideologisia virtauksia. Koulukuntaan syntyi kuitenkin erilaisia ryhmiä, jotka taistelivat kiivaasti keskenään. Jo 1500-luvulla niiden Wang Yang-mingin oppilaiden joukosta, jotka käsittivät omalla tavallaan hänen kehotuksensa aktiivisuuteen, erottui ryhmä edistyksellisiä filosofeja. Heistä etevin oli *Li Chji* (1527–1602), joka julisti avoimesti sodan kungfutselaisuudelle, Kiinan feodaaliyhteiskunnan vuosisataiselle viralliselle ideologialle. Erityisen kiivaasti hän hyökkäsi Mengtseen palautuvaa myötäsyntyisen tiedon teoriaa vastaan paljastaen sen yhteiskunnallisen tarkoituksen.

Huomattavat materialistifilosofit, mm. *Wen Tien-hsiang* (1474–1544), taistelivat uuskungfutselaista idealismia vastaan. Edeltäjiensä materialistisiin ajatuksiin tukeutunut Wen Tien-hsiang opetti, että olioiden alkuperusteen muodostavat aineelliset ch'i-hiukkaset, joiden lukumäärä

maailmanavaruudessa ei vähene eikä lisäänny. Ne voivat yhtyä toisiinsa ja erota toisistaan, mutta ne eivät voi hävitä. Oliot ovat jatkuvan muutoksen alaisia, ja olioiden lait muuttuvat niiden mukana. Wen Tien-hsiangin mielestä vain vaisto ja kyky aistia ympäröivää maailmaa ovat ihmisessä synnynnäisiä, kaiken muun hän hankkii elämänsä aikana.

Kiinan materialistisen ajattelun kehitys 1600- ja 1700-luvulla

1500-luvulla Kiinan feodaaliyhteiskunnan kriisi voimistui, mikä johtui pohjoisheimojen tihenevistä hyökkäyksistä ja japanilaisten invaasioista. 1600-luvun puolimaissa mantšut valloittivat Kiinan. Tuona kriittisenä aikana, jolloin Kiinan kansa puolusti maataan, feodaaliylimystön hallitsevat piirit olivat yhteistoiminnassa valloittajien kanssa ja taistelivat Kiinan isänmaanystäviä vastaan. Taantumuksellinen kungfutselaisuus oli hallitsevan ylimystön tärkein ideologinen ase.

1600-luvun alkuvuosikymmenistä lähtien edistykselliset kiinalaiset ajattelijat vastustivat Chu Hsin ja Wang Yang-mingin taantumuksellisia oppeja. Heidän johdossaan olivat *Huang Tsung-hsi* (1610–1696), *Ku Tingling* (1613–1682) ja *Wang Chuang-sheng* (1619–1692). He kaikki osallistuivat aktiivisesti aseelliseen taisteluun mantšuvalloittajia vastaan ja levittivät feodalisminvastaisia aatteita. Näiden kolmen merkittävän ajattelijan opeissa materialismi, isänmaallisuus ja humanismi kuuluivat elimellisesti yhteen, ne antoivat Kiinan isänmaanystäville ideologisen aseen taisteluun hallitsevaa ylimystöä vastaan. He väittivät kaikkien yhteiskunnallisten onnettomuuksien johtuvan siitä, että maan hallitsija ei ole kansan palvelija vaan sen kuristaja. He kehottivat valtionvirkamiehiä ja kaikkia sivistyneitä ihmisiä palvelemaan kansaa eikä keisaria. Vastustaessaan uuskungfutselaista skolastiikkaa materialistifilosofit vaativat, että jokainen teoreettinen väittämä perustuisi tosiasioihin ja olisi elämänkokemuksen varmentama.

Erityisen maininnan ansaitsee Wang Chuang-shengin oppi »kappaleen ja liikkeen yhteydestä». Hän tähdensi, että luonto on jatkuvassa liikkeessä ja että liike synnyttää uusia olioita ja ilmiöitä. Wang Chuang-sheng perusteli materialistista tietoteoriaa. Hän väitti, että tietokyky on

ominaista vain ihmiselle ja että havainto syntyy vain silloin, kun aistinelimet tulevat kosketukseen ulkomaailman olioiden kanssa. Samalla kun Wang Chuang-sheng piti aistihavaintoa tiedon alkuna ja perustana, hän antoi suuren merkityksen myös ajattelulle. Hänen oppinsa mukaan ilmiöt havaitaan aistimilla ja ilmiöiden olemus tiedostetaan ajattelun avulla.

1700-luvulla, mantšudynastian lujittumiskaudella, ns. oikeaoppisen koulukunnan hallitsevaa ideologiaa asettui vastustamaan monipuolinen tiedemies *Tai Chen* (1723–1777). Filosofisten teosten (*Mengtsen kirjan todistusvoimainen selitys, Alkuhyvä* ym.) lisäksi hän kirjoitti *Trigonometrian, Lyhyen tähtitieteen* ja *Tutkielman Auringon liikkeestä.* Kaikissa näissä teoksissa Tai Chen kehitteli materialistisia käsityksiä luonnosta. Hän opetti, että luonto on liikkeessä, minkä vuoksi syntyy jatkuvasti uusia olioita ja ilmiöitä. Elämä on kaiken muutoksen lähde. Muutos ei tapahdu itsestään, se on ch'in, aineellisen substanssin, attribuutti. Ch'in muuttuminen luonnossa on taukoamaton prosessi, se synnyttää jatkuvasti uutta elämää. Kaikki nämä muutokset ovat taon eli lain luonnollista ilmausta. Tai Chen väitti, että olioiden liike ja kehitys eivät ole riippuvaisia ihmistajunnasta. Hän kirjoitti: »Kaikkein selvin on korkein laki, että maailmassa kaikki – ihmiset, esineet, tapahtumat ja teot – on oman luonnonvälttämättömyytensä alaista.» Tämän lain tiedostaminen edellyttää olioiden konkreettista analyysia.

Tai Chenin mukaan »henki syntyy hienon hienosta materiasta» ja sen luonne määräytyy »elävän olion materian» ominaisuuksista. Päinvastoin kuin uuskungfutselainen apriorismi hän tunnusti kokemusperäisen tiedon ja tähdensi, että aistimukset ovat tietomme lähde.

Tai Chen vastusti jyrkästi Chu Hsin uuskungfutselaista oppia ihmisluonnon kaksinaisuudesta. Tai Chen katsoi, että ihmisen elämäntarpeiden tyydyttäminen johtuu luonnon lain vaikutuksesta ja että sillä ei ole mitään yhteistä ns. pahuuden kanssa. Hänen mielestään oppi ihmisluonnon kaksinaisuudesta puolusti vaikutusvaltaisten henkilöiden itsekkäitä etuja.

Mitä yhteiskunnallisiin kysymyksiin tulee, niin niiden ratkaisemisessa Tai Chen, kuten hänen edeltäjänsäkin, 1600-luvun materialistit, oli idealististen käsitysten pauloissa. Niinpä hän oli sitä mieltä, että kansa voi vapautua

yhteiskunnallisesta sorrosta, jos ryhtyy itseopiskeluun ja kääntyy pois uuskungfutselaisista saarnaajista, »buddhalaisista ja taolaisista petkuttajista, noidista ja vouhottajista». Siitä huolimatta hänen yhteiskuntaoppinsa, joka suuntautui feodaalista orjuutta ja mantšuvalloittajien herruutta vastaan, esitti myönteistä osaa tuon ajan edistyksellisten aatteiden propagoinnissa.

2. INTIAN FILOSOFINEN AJATTELU

Feodaaliset yhteiskunnalliset suhteet syntyivät Intiaan jo ennen ajanlaskumme alkua, mutta uuden tuotantotavan lopullinen voitto ajoitetaan tavallisesti vasta 300–500-luvulle. Muhamettilaisten 600- ja 700-luvulla suorittama Intian valloitus johti islamin leviämiseen ja arabialais-iranilaisen vaikutuksen voimistumiseen maassa.

Feodalismiin siirryttäessä uskonnolliset ja idealistiset opit saivat Intiassa, samoin kuin muissakin maissa, ylivallan. Brahmalaisuus, joka muuttui hindulaisuudeksi, pääsi hallitsevaan asemaan näiden oppien joukossa, ja ortodoksinen buddhalaisuus jäi vähitellen sen varjoon.

Varhaiskeskiaikana (300–1000-luvulla) Intiassa yleistyivät ja kehittyivät pisimmälle seuraavat yhdeksän filosofista järjestelmää: kuusi ortodoksista järjestelmää (*nyāya, vaiśesika, sānkhya, jooga, mīmānsā, vedānta*) ja kolme heterodoksista järjestelmää (*carvācās lokāyata, jainalaisuus* ja *buddhalaisuus*, joka käsitti neljä koulukuntaa: *vaibhāsika, sautrāntika, mādhyamika* ja *jogācāra*). Kullakin näistä järjestelmistä oli omat erikoisuutensa, oma problematiikkansa. Kuitenkin filosofian peruskysymyksen ratkaisemisessa kyseiset järjestelmät jakautuivat kahteen suuntaukseen: idealistiseen ja materialistiseen. Idealistista suuntausta edustivat jooga, vedānta ja buddhalaiset mādhyamika- ja jogācāra-koulukunnat. Johdonmukaisen materialismin kannalla oli cārvāka. Muut koulukunnat (nyāya, vaiśeṣika, mīmānsā sekä buddhalaiset vaibhāśeṣika- ja sautrāntika-koulukunnat) kuuluivat niin ikään materialistiseen leiriin, jos kohta ne monien tieto-opillisten ja eettisten ongelmien tulkinnassa tekivät myönnytyksiä idealismille ja uskonnolle. Myös jainalainen filosofia sisälsi varteenotettavia materialismin aineksia.

Feodalismin aikana kehitettiin edelleen cārvākan op-

pia: eräät koulukunnan edustajat lisäsivät neljään alkuelementtiin (maa, vesi, ilma ja tuli) viidennen elementin, eetterin. He samastivat sielun aistinelinten ja järjen kanssa ja katsoivat, että sielu on kuolevainen, ts. että se häviää ruumiin mukana. Cārvākalaiset olivat sensualismin kannalla ja tunnustivat aistimukset tiedon ainoaksi lähteeksi. Tältä pohjalta he alkoivat kehitellä päättelyteoriaa. He erottivat toisistaan kaksi päätelmälajia: 1) aistihavaintoon perustuvat päätelmät, jotka ovat erittäin tärkeitä aineellisen maailman tiedostamiseksi, ja 2) päätelmät, jotka eivät perustu aistihavaintoon ja jotka sen vuoksi ovat vailla todistusvoimaa. Tällaisiin vääriin päätelmiin cārvākalaiset laskivat kuuluvaksi mm. jumaluusoppineiden todistuksen jumalan olemassaolosta ja sielun kuolemattomuudesta.

Tuon ajan filosofiaa vallitsi kuitenkin idealistinen suuntaus. Täydellisimmän ilmauksensa idealismi sai bramiini *Śaṅkaran* (800-luku), vedānta-koulukunnan huomattavimman edustajan, teoksissa. Śaṅkaran »puhtaan monismin» perusajatus on maailmanhengen, brahmanin, ehdottoman todellisuuden tunnustaminen. Śaṅkara piti brahmanin attribuutteina olemista, tietoisuutta ja autuutta. Näkyvän maailman hän katsoi brahmanin ilmentymäksi: brahman luo tämän maailman maagisen voiman, mayan (illuusion) avulla. Śaṅkaran opin mukaan on olemassa kaksi tiedon lähdettä: Vedoihin ja Upaniṣadeihin sisältyvä jumalallinen ilmoitus ja mystinen intuitio. Mitä aistimuksiin ja loogiseen päättelyyn tulee, niin Śaṅkara katsoi ne vain alisteisiksi tiedon välineiksi.

Myös mādhyamikalaiset ja jogācāralaiset opettivat maailman harhanomaisuutta ja epätodellisuutta.

Vedāntan toisen, feodalismin aikana vaikutusvaltaisen koulukunnan perusti 1100-luvulla *Rāmānuja*. Rāmānujan järjestelmä rakentui samoille perusväittämille kuin Śaṅkaran järjestelmä, mutta se pyrki kuitenkin jonkin verran lieventämään Śaṅkaran spiritualismia. Vastakohtana Śaṅkaran »puhtaan monismin» teorialle Rāmānuja väitti, että maailma ei ole harhaa, vaan on todellinen ja materiaalinen, vaikka onkin jumalan, brahmanin, luoma. Eräistä näkemyseroista huolimatta Śaṅkaran ja Rāmānujan järjestelmät, samoin kuin muutkin vedāntan koulukunnat, ovat vain objektiivisen idealismin muunnoksia.

Materialistisen ja idealistisen suuntauksen välillä käytiin leppymätöntä taistelua. Taistelun kärkevyys näkyy jo

siitä, että cārvāka-koulukunnan kirjallisuus oli kokonaan hävitetty. Tietomme cārvākalaisten opeista perustuvat vain siihen polemiikkiin, jota materialismille vihamieliset tekijät kävivät cārvākalaisia vastaan.

1000–1400-luvulla Intiassa vallitsivat skolastiikka ja idealistiset opit, joiden tarkoituksena oli uskonnollisten dogmien perustelu. »Tiedonhalu ja uskalluksen henki väistyvät muodollisen logiikan ja hedelmättömän dialektiikan tieltä. Brahmalaisuus ja buddhalaisuus elävät laskukautta, syntyy rappeutuneita kulttimuotoja, etenkin eräitä tantrakultin muunnoksia ja joogajärjestelmän vääristyneitä versioita» [1], kirjoitti J. Nehru. 1400–1500-luvulla Intiassa alkoi feodalismin rappeutumisprosessi, johon liittyi feodalisminvastaista liikehdintää. Tämä liikehdintä sai ilmauksensa uskonnollisissa harhaopeissa ja lahkoissa, jotka Intiassa tunnetaan bhaktiliikkeen nimellä (bhakti merkitsi uskollisuutta yhdelle korkeimmalle jumaluudelle eikä brahmalaisuuden jumalille). Bhaktiliikkeen esitaistelijoista on mainittava erityisesti Intiassa ja kaikissa itämaissa laajalti tunnettu runoilija *Kabīr* (1400-luku), joka oli ammatiltaan kutoja. Kabīr ivaili purevasti papistoa, joka lietsoi eripuraisuutta hindujen ja muhamettilaisten välille, ja arvosteli virallista uskontoa. Kuitenkin hän uskoi sielunvaellukseen ja hyväksyi eräitä muitakin hindulaisuuden opinkappaleita. 1500–1700-luvulla bhaktiliike oli laajimmillaan. Tuon ajan bhakti-ideologian merkittävin edustaja oli runoilija *Tulsīdās* (1532–1624), maailmankuulun *Rāmāyan*-runoelman (1575) tekijä. Uskonnollisesta luonteestaan huolimatta bhakti-ideologien opit ilmensivät edistyksellistä sosiaalista suuntausta: ne vastustivat kastijärjestelmää, yhteiskunnallista eriarvoisuutta ja kiihkouskonnollisuutta.

1700-luvun jälkipuoliskolla, feodaalisen tuotantotavan rappeutumisprosessin voimistuessa, Intiassa levisivät laajalle vedāntan objektiivis-idealistiset opit, jotka oli kokonaan alistettu palvelemaan uskonnollista ortodoksiaa.

3. JAPANIN FILOSOFINEN AJATTELU

Filosofinen ajattelu syntyi Japaniin feodalismin aikana kiinalaisen, intialaisen ja korealaisen filosofian vaikutuksesta. 1200–1400-luvulla kungfutselaisuus ja buddhalaisuus

olivat Japanin hallitseva ideologia. Kiinalaisen ja korealaisen buddhalaisuuden tavoin japanilainen buddhalaisuus piti aineellista ulkomaailmaa näennäisyytenä.

Japanin hallitseva luokka ja keisarivalta tukivat kungfutselaisuutta sen vanhoillisten yhteiskunnallisten aatteiden vuoksi. Niiden joukosta on mainittava erityisesti oppi taivaan laista, joka vaatii kuuliaisuutta, rakkautta ja kunnioitusta esivaltaa kohtaan. 1600-luvulla *Nakae Toju* muutti kungfutselaisen metafysiikan subjektiivis-idealistiseksi järjestelmäksi.

Rinnan vanhan klassisen kungfutselaisuuden kanssa Japanissa yleistyi 1300-luvulta lähtien *uuskungfutselaisuus*, josta Tokugawa-dynastian aikana tuli valtion virallinen ideologia. Uuskungfutselaisuuden pääedustajat Japanissa olivat *Fujiwara Seika* (1561–1619) ja *Hayashi Razan* (1583–1657). He perustivat oppinsa kiinalaisen uuskungfutselaisen Chu Hsin filosofiaan pyrkimyksenään saattaa kungfutselaisuus sopusointuun buddhalaisuuden kanssa. He kehittelivät objektiivis-idealistisen järjestelmän, jonka mukaan ideaalinen prinsiippi *ri* on ensisijainen ja hallitsee kaikkea olevaa, kun taas materiaalinen prinsiippi *ki* on toissijainen ja rin alainen.

Yamaga Soko (1600-luku) arvosteli uuskungfutselaisuutta ja vaati palaamaan alkuperäiseen kungfutselaisuuteen, jota uuskungfutselaiset olivat hänen mielestään vääristelleet. Soko opetti, että maailma on luomaton ja ikuinen ja että se on saanut nykyisen muotonsa luonnonvälttämättömyyden pakosta. Maailmalla ei ole alkua eikä loppua, siinä on käynnissä lakkaamaton liike, kehitys, ikuinen luomistyö. Toisen olion tuhoutuminen on toisen syntyä.

1600-luvulla materialisti ja ateisti *Ito Jinsai* (1627–1705) esitti teesin, jonka mukaan ideaalinen prinsiippi *ri* on materiaalisen prinsiipin, *kin*, pelkkä attribuutti. Hän katsoi materian ensisijaiseksi ja opetti, että aineellinen maailma on ikuinen, että se on jatkuvassa liikkeessä ja että luonnossa ei koskaan esiinny täydellistä lepoa. Jinsai kielsi jumalan luonnon luojana.

Kaibara Ekiken (1630–1714), *Suuret epäilykset* -kirjan tekijä, oli tuon ajan materialismin huomattava edustaja Japanissa. Hän piti materiaa ikuisena ja kiisti hengen itsenäisen, materiasta riippumattoman olemassaolon. Ekiken vastusti Japanissa vallinnutta feodaalis-monarkkista järjestelmää; hän väitti, että ylimmäksi säädyksi on katsottava talonpojisto eikä feodaaliherroja, sillä talonpojisto elättää työllään koko kansan.

Ekikenin nuorempi aikalainen *Muro Kyso* (1658–1734) oli merkittävä materialistifilosofi. Hän taisteli mystiikkaa ja subjektiivista idealismia vastaan. Arvostellessaan käsitystä, että aistimukset ovat puhtaasti subjektiivisia tuntemuksia, hän tähdensi, että värit, äänet, maku yms. ovat olemassa itse olioissa. Kyso vastusti buddhalaisuuden ja šintōn[2] mystiikkaa ja keisarin jumalointia. Hän väitti, että monarkin pitää kunnioittaa kansaa kuin »itseään taivasta».

Materialistifilosofilla ja ateistilla *Andro Syoekillä* (1600-luvun loppu – 1700-luvun alkupuolisko) on kunniasija Japanin filosofisen ajattelun historiassa. Kirjassaan *Luonnon todelliset lait* hän arvosteli uuskungfutselaisten ja buddhalaisten luonnonoppeja ja todisteli, että ääretön luonto on olemassa ja toimii sinänsä ja että materian liikkeen syy on materiassa itsessään. Syoeki oli kansan feodalisminvastaisten pyrkimysten tulkki. Hän asennoitui kielteisesti Japanissa vallinneeseen yhteiskuntajärjestelmään leimaten sen väkivaltaiseksi kansaa kohtaan ja haaveili sellaisesta yhteiskuntajärjestyksestä, jossa ei ole rikkaita eikä köyhiä, ei ylimystöä eikä rahvasta. Syoeki esitti yhteiskunnallisen vääryyden pääsyyksi yksityisomistuksen, joka synnyttää sosiaalista eriarvoisuutta. Syoeki vastusti myös kirkon harjoittamaa henkistä sortoa ja syytti kirkkoa siitä, että se pyrkii lujittamaan vallitsevaa järjestelmää ja puolustaa sitä jumalallisena laitoksena, jonka täytyy olla ikuinen.

4. BYSANTIN FILOSOFINEN AJATTELU

Bysantissa, samoin kuin muissakin maissa, teologian palkkapiikana pidetyltä filosofialta vaadittiin feodalismin aikana uskonnollisten dogmien perustelua sekä jumalan olemassaolon ja sielun kuolemattomuuden todistusta.

Idän kristillisen skolastiikan kantaisä oli 700-luvulla elänyt *Johannes Damaskolainen*. Hän rakensi kristillisen uskonopin käyttäen hyväkseen Aristoteleen metafysiikkaa ja logiikkaa. Johannes Damaskolainen ilmaisi selvästi skolastiikan perusajatuksen: jumalallinen ilmoitus sisältää eh-

dottoman totuuden, ja filosofian tehtävänä on sen tiedostaminen ja selvittäminen.

800-luvulla eli ja vaikutti Konstantinopolin patriarkka Fotios, varsin oppinut mies. Hän laati teoksen *Bibliotheke*, joka sisältää lukuisia otteita eri filosofien teoksista sekä arviointeja heidän järjestelmistään. Vanhan ajan ajattelijoista Fotios asetti Aristoteleen Platonin edelle. Hän katsoi Platonin filosofian epätieteelliseksi, kuvitteelliseksi ja ristiriitaiseksi. Fotioksen oppilas Arethas asettui Platonin puolelle. Näin syntyi aristoteelilaisuuden ja platonilaisuuden kannattajien välinen kiista, joka jatkui turkkilaisten suorittamaan Konstantinopolin valtaukseen asti.

1000-luvun bysanttilaisista filosofeista kuuluisimpia olivat tiedemies *Mikael Psellos* (1018–1078) ja *Johannes Italos* (1000-luvun jälkipuolisko), joka erottautui laajoilla tiedoillaan ja vapaa-ajattelullaan. Psellos oli feodaaliylimystön edistysmielisemmän osan ideologi. Filosofisilta katsomuksiltaan hän oli lähellä uusplatonikkojen idealismia. Johannes Italos esitti huomattavaa osaa Bysantin filosofisen ja yhteiskunnallispoliittisen ajattelun kehityksessä. Hän arvosteli uskonkappaleita ja kirkkoa, minkä vuoksi hänet asetettiin syytteeseen harhaoppisuudesta ja suljettiin luostariin. Italos näki maailman ikuisena ja äärettömänä, mutta samalla väitti, että maailma on luotu niiden ideoiden mukaisesti, jotka olivat olemassa »ennen sen luomista».

800–1300-luvulla Bysantissa voimistui feodalisminvastainen liikehdintä, joka ilmeni kansannousuina ja harhaoppeina. Harhaoppien ydinajatus oli, että maailmassa taistelee keskenään kaksi prinsiippiä, hyvä ja paha. Erityisesti *bogomiilien* harhaoppi, joka syntyi Bulgariassa ja levisi sieltä Makedoniaan ja Serbiaan, oli vallankumouksellisen hengen läpitunkema. Bogomiilit vastustivat kirkon henkistä pakkovaltaa ja feodaaliherrojen harjoittamaa yhteiskunnallista sortoa. He hylkäsivät kirkonmenot ja sakramentit, pappisvallan ja dogmatiikan ja vaativat palaamaan raamatun alkuperäiseen oppiin. Bogomiilit vaativat yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta ja talonpoikien riiston lopettamista. He kehottivat kansaa tottelemattomuuteen, maallisen ja kirkollisen esivallan vastustamiseen.

5. IRANIN FILOSOFINEN AJATTELU

Iranissa ja siihen rajoittuvissa Lähi-Idän maissa vallitsi muinaisajoista asti mazdalaisuus (uskonto, jossa ylijumalaksi tunnustettiin Ahura Mazdāh, kreikkalaisessa transkriptiossa Ohrmazd). Profeetta Zarathustra julisti oppiaan mazdalaisuuden pyhien kirjojen kokoelmassa, *Avestassa*. Mazdalaisuudesta käytetään myös nimitystä parsilaisuus.

Mazdalaisuus pohjautui mytologisessa muodossa ilmaistuun dualistiseen maailmankatsomukseen. Sen ytimenä oli ajatus vastakkaisten voimien, so. valon ja pimeyden, elämän ja kuoleman, hyvän ja pahan, välisestä taistelusta. Mazdalaisuuden historiallinen merkitys on juuri siinä, että oppi kahdesta substanssista eli maailmankaikkeuden prinsiipistä sisältää käsityksen vastakohtien taistelusta kaiken olevan perustana.

Myöhemmin (200–600-luvulla) mazdalaisuus koki eräitä muutoksia, jotka johtuivat suuntariidoista. Keskeiseksi kiistakysymykseksi nousi kysymys, onko alkusubstanssi yksi vai kaksinainen. *Zervanistit* tähdensivät substanssin ykseyttä ja julistivat materialistisia ja ateistisia aatteita. He oppettivat, ettei ole olemassa mitään paitsi materiaa, että jumalaa, kuolematonta henkeä, helvettiä sen paremmin kuin paratiisiakaan ei ole olemassa. Heidän käsityksensä mukaan kaikki, mitä maailmassa tapahtuu, on rajattoman ajan (zrvān akarana) aikaansaannosta.

200-luvulla syntyi uusi uskonnollis-filosofinen oppi, *manikeolaisuus*. Sen perustaja *Mani* (216 tai 217–276) koetti luoda uuden uskonnon mazdalaisuuden ja buddhalaisuuden pohjalta. Filosofisessa suhteessa manikeolaisuus oli yksi gnostilaisuuden ja itämaisen panteismin muunnoksia (gnostilaisuus on mystinen oppi erikoisesta tiedosta, joka selvittää olemisen salaisuuden ja osoittaa tien sielun pelastukseen). Luokkaolemukseltaan manikeolaisuus oli sorrettujen joukkojen protestia syntymässä olevaa feodalismia vastaan. Mani opetti: jotta hyvä pääsisi voitolle pahasta, on elettävä askeettisesti; tässä kohdin hänen oppinsa poikkesi olennaisesti mazdalaisuudesta.

400–500-luvulla Iranissa, Azerbaidžanissa ja Keski-Aasiassa levisi laajalle *mazdakilaisuus*, plebeijien tasanjakoliike. Liikkeen johtaja *Mazdak* (k. 529) julisti, että valo voittaa välttämättä pimeyden, hyvä pahan ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus ihmisten eriarvoisuuden. Hän

kehotti yhteiskunnallisen ja omistuksellisen eriarvoisuuden väkivaltaiseen hävittämiseen ja vaati omaisuuden yhteisyyttä ja omaisuuden yhtäläistä käyttöoikeutta. Mazdakin propaganda nosti kansan kapinaan, köyhälistö riisti rikkailta omaisuutta ja karkotti feodaaliherroja. Alkumenestyksen jälkeen mazdakilainen liike tukahdutettiin ja mazdakilaisia tuhottiin petomaisella julmuudella.

500-luvulla, Khosrau I:n aikana, kreikkalainen tiede ja filosofia alkoivat voittaa alaa Iranissa. Bysantista karkotetut Ateenan filosofikoulun edustajat saivat sen lakkauttamisen jälkeen turvapaikan Khosrau I:n luota. Aristoteleen ja Platonin teoksia ryhdyttiin kääntämään persian kielelle. Iraniin muodostui tieteellisiä tutkimuskeskuksia, joissa kehiteltiin lääke-, luonnon- ja tähtitiedettä sekä filosofiaa. Tunnettu lääkäri ja kemisti al-Razi ja merkittävä iranilaistadžikkilainen matemaatikko, tähtitieteilijä, runoilija ja ajattelija Omar Khaijām olivat Iranin filosofisen ajattelun huomattavia edustajia.

Kuuluisassa lääketieteellisessä teoksessaan »al-Hāwī» (Liber Continens) *al-Razi* esitti, ettei pidä seurata sokeasti Hippokratesta ja Galenosta, vaan lääketiede on rakennettava havaintojen ja kokeilujen pohjalle. al-Razi tunnettiin paitsi luonnontutkijana myös merkittävänä materialistifilosofina. Filosofisissa teoksissaan *Luonnonlait filosofiassa* ja *Mietelmiä ajasta ja avaruudesta* hän kehitteli opin ikuisista substansseista. al-Razin mukaan tällaisia substansseja on viisi: luoja, yleinen henki, alkumateria, absoluuttinen avaruus ja absoluuttinen aika. Tässä opissa, joka selvästi poikkesi islamilaisesta kosmogoniasta, materia avaruus- ja aika-attribuutteineen käsitettiin jumalan kanssa samanarvoiseksi prinsiipiksi. al-Razi puhui sielun ja ruumiin kiinteästä yhteydestä; liikkeen hän katsoi materian erottamattomaksi ominaisuudeksi. al-Razi oli materialistisen sensualismin kannalla.

Arabien vallattua Iranin ja islamin vakiinnuttua maahan Iranin filosofia ja yhteiskunnallinen ajattelu kehittyivät islamilaisuuden merkeissä.

6. ARABIMAIDEN FILOSOFIA

600-luvulla Arabiassa syntyi uusi uskonto, islam. Sen taustalla oli yhteiskuntaelämässä tapahtunut syvällinen muutos, joka liittyi alkukantaisen yhteisöjärjestelmän rappeutumiseen ja feodaalisten suhteiden kehittymiseen. Hajallaan olleet arabiheimot yhdistettiin islamin lipun alla feodaaliseksi yhtenäisvaltioksi. Arabien suorittamien valloitusten tuloksena muodostui suunnaton monikansallinen teokraattinen valtio (kalifaatti), jossa arabit olivat etuoikeutetussa asemassa ja islam oli hallitseva valtionuskonto.

Tuona aikana antiikin kreikkalaisen filosofian ja itämaisen filosofisen ajattelun omaksumisen pohjalta syntyi ja kehittyi korkealle tasolle arabiankielinen filosofia.[3] 900–1200-luvulla sitä edustivat seuraavat suuntaukset: 1) itämainen peripateettinen filosofia (aristoteelilaisuus), 2) »Vilpittömien veljien» oppi, 3) sufismi, 4) islamilaisen puhdasuskoisuuden filosofia.

Itämainen peripateettinen filosofia (800–1000-luku) oli merkittävä ilmiö. Ensimmäinen arabialainen filosofia, joka raivasi tien aristoteelilaisuuteen, oli *al-Kindi* (800–879). Selittäessään Aristoteleen teoksia al-Kindi kehitteli filosofisissa teoksissaan loogisia ja tietoteoreettisia ongelmia. al-Kindi puhui luonnon ja yhteiskunnan ilmiöiden kausaalisesta määrännäisyydestä ja niiden lainomaisuudesta. Jumalaa hän piti kaikkien ilmiöiden »etäisenä syynä». al-Kindi katsoi, että »maailmanruumis» on äärellinen ja jumalan luoma, ja yritti todistaa sitä loogisen päättelyn avulla. al-Kindi esitti tiedon kolmijaon, jolla oli suuri merkitys. Tiedon ensimmäinen aste, logiikka ja matematiikka, johtaa toisen asteen, luonnontieteiden, kautta kolmanteen asteeseen eli metafyysisiin ongelmiin. al-Kindi suhtautui epäillen koraaniin ja eräisiin uskonkappaleisiin. Muhamettilaiset uskonkiivailijat pitivät häntä kerettiläisenä, jonka kirjat ansaitsivat tulla poltetuiksi.

Itämaisen aristoteelilaisuuden merkittäviä edustajia olivat al-Farabi, al-Biruni ja Ibn Sina[4].

900-luvun jälkipuoliskolla Basrassa syntyi uskonnollisfilosofinen salaseura »*Vilpittömät veljet*». Seuran jäsenet kirjoittivat 51 tutkielmaa, joihin oli koottu tuon ajan tieteellinen ja filosofinen tietämys. »Vilpittömien veljien» oppi oli luonteeltaan synkretistinen. Logiikassa ja fysiikassa he nojautuivat Aristoteleeseen, lääketieteessä ja psykologiassa Galenokseen ja yleisissä filosofisissa kysymyksissä he pitäytyivät uusplatonilaisuuteen ja uuspythagoralaisuuteen. »Vilpittömien veljien» mukaan ihminen saavuttaa tietoa kolmella eri tavalla: aistinelinten, järjen ja intuition avulla. »Vilpittömät veljet» olivat kaikkien uskontojen ja

filosofisten oppien yhdistämisen kannalla. Yhdistämisen perustaksi he katsoivat tieteellisen ja filosofisen tiedon, joka vapauttaa uskonnon erehdyksistä. He väittivät, että täydellisyyden saavuttamiseksi on yhdistettävä toisiinsa kreikkalainen filosofia ja islamilainen charī'a (koraaniin perustuvien uskonnollisten, elintapoja koskevien ja siviililakien kokoelma).

Sufismi ja oikeaoppinen uskonnollis-mystinen filosofia olivat vastavaikutusta materialismia ja rationalismia vastaan. Sufismi oli sukua uusplatonilaisuudelle. Se kiisti aistimellisen ja järkiperäisen tiedon pätevyyden ja julisti askeesia, luopumista kaikesta maallisesta. Sufistien mukaan todellinen tieto on saavutettavissa vain jumalallisen kirkastumisen kautta, jolloin ihmisen sielu yhtyy jumalaan. Tuolloin tehtiin ero oikea- ja harhaoppisen sufismin välillä. Monilla itämaisilla ajattelijoilla sufismi oli pelkkä uskonnollis-mystinen ulkokuori, jonka alla piili humanistisia ja jopa uskonnonvastaisia aatteita.

al-Asharin järjestelmä, joka vähitellen saavutti muhamettilaisten teologien tunnustuksen ja josta 1200-luvulta lähtien tuli islamilaisen puhdasuskoisuuden yleisesti hyväksytty filosofia, oli omalaatuinen yritys tukea uskonkappaleita rationalistisilla perusteluilla. Asharin opin mukaan aineellinen maailma koostuu atomeista, jotka ovat vailla ulottuvuutta ja joita tyhjyys erottaa toisistaan. Atomirakenne on ominaista myös avaruudelle, ajalle ja liikkeelle. Aika koostuu yksittäisistä hetkistä (aika-atomeista), joiden välillä ei ole minkäänlaista yhteyttä: myöhempi hetki ei määräydy aikaisemmasta hetkestä. Asharin opin mukaan jumala on kaiken olevaisen ja tapahtumisen ainoa syy. Ashari ja hänen seuraajansa kiistivät maailman ja sen lainmukaisuuksien ikuisuuden ja väittivät, että jumalallinen tahto ei ole ainoastaan luonut maailmaa, vaan myös vaikuttaa jatkuvasti kaikkiin ilmiöihin. Olioilla ei ole pysyviä ominaisuuksia, jumala luo ne kaikki uudelleen; jumala antaa substanssille myönteisiä ja kielteisiä aksidenssejä (elämä ja kuolema, liike ja lepo).

Peripateettista filosofiaa vastustamaan asettui 1000-luvun jälkipuoliskolla *al-Ghazali* (1059–1111) teoksessaan *Filosofioitten kumoaminen*. Hänen kritiikkinsä kohdistui pääasiassa al-Farabia ja Ibn Sinaa vastaan. Hän vastusti oppia maailman ikuisuudesta ja lainomaisuudesta sekä yksilöllisen kuolemattomuuden kieltämistä. Ghazalin

mukaan jumala on luonut maailman tyhjästä ja puuttuu jatkuvasti maailman menoon. Asharin tavoin Ghazali kiisti kausaliteetin luonnon alueella ja väitti, että se, mitä me sanomme syy-yhteydeksi, on vain tapahtumien totunnainen perättäisjärjestys ajassa.

1100-luvun puolivälistä lähtien, uskonnollisen taantumuksen riehuessa pahimmillaan, tieteellinen ja filosofinen ajattelu arabialaisen maailman itäosassa osoitti sammumisen merkkejä.

Lännen arabiankielinen filosofia

Sitä vastoin arabimaailman länsiosassa (nyky-Espanjan alueella ja Pohjois-Afrikan länsiosassa) arabiankielinen filosofia kohosi samoihin aikoihin korkeaan kukoistukseen. Peripateettista filosofiaa kehitettiin edelleen *Ibn Badždžan* (1000-luvun loppu–1138), *Ibn Tufailin* (n. 1110–1185) ja *Ibn Rušdin* (1126–1198) teoksissa. Kuuluisa filosofia, oikeusoppinut ja lääketieteilijä Ibn Rušd (Averroës) saattoi arabiankielisen peripateettisen filosofian päätökseen. Aikalaiset sanoivat, että Aristoteles on selittänyt luonnon ja Averroës Aristoteleen. Ibn Rušd ei kuitenkaan vain selittänyt Aristoteleen oppia, vaan myös muokkasi sen uudelleen.

Ibn Rušdin opin mukaan aineellinen maailma on ääretön ajassa, mutta äärellinen avaruudessa. Filosofi hylkäsi uskonnollisen oppilauseen, että jumala on luonut maailman tyhjästä. Jumala ja luonto ovat ikuisia. Jumala on ikuinen todellisuuden lähde, materia eli aine on olemisen yhtenäinen perusta ja ikuinen mahdollisuuden lähde. Aine ja muoto eivät ole olemassa erillä toisistaan. Ne ovat erotettavissa toisistaan vain ajatuksellisesti. Koska aine ja muoto muodostavat ykseyden, myös mahdollisuus ja todellisuus kuuluvat yhteen. Aine on liikkeen universaali ja ikuinen lähde. Liike on ikuista ja taukoamatonta, sillä jokainen uusi liike aiheutuu aikaisemmasta liikkeestä. Ibn Rušdin filosofian materialistisiin aineksiin sekoittui kuitenkin idealismia. Ibn Rušd näki olevaisen hierarkiana, jonka huippuna on jumaluus, olemisen »perimmäinen syy». Jumaluus on »itseään ajatteleva ajattelu».

Ibn Rušd oli yksi kahtalaista totuutta koskevan opin uranuurtajia. Tämä oppi saavutti myöhemmin suuren suo-

sion. Filosofian totuus ja uskonnon totuus eivät tämän opin mukaan ole ristiriidassa keskenään, sillä ne tarkoittavat eri asioita: uskonto opettaa, miten ihmisen tulee käyttäytyä, filosofia taas tiedostaa absoluuttisen totuuden. Myös Ibn Rušdin opilla koko ihmissuvulle yhteisestä intelligenssistä oli suuri merkitys. Vain tämä universaali järki, joka ilmentää ihmiskunnan hengenelämän jatkuvuutta ja keskeytymättömyyttä, on ikuinen ja kuolematon. Yksityisen ihmisen järki sitä vastoin on katoavainen ja tuhoutuu ihmisen mukana.

Universaaleja (yleiskäsitteitä) koskevassa kysymyksessä Ibn Rušd pitäytyi materialistiseen käsitykseen. Hänen oppinsa mukaan vain yksityisoliot ovat todellisia, universaalit taas ovat pelkkiä olioiden nimityksiä; niillä on kuitenkin oma todellisuuspohjansa, sillä muuten ne olisivat vääriä. Tiedostuksen päämääränä on päästä selville yleiskäsitteistä. Ibn Rušd omisti logiikalle runsaasti huomiota. Hän näki tämän tieteen merkityksen siinä, että se edistää tietomme siirtymistä aistihavainnoista ja mielikuvista vain ajatuksen avulla käsitettävään totuuteen. Ibn Rušdin mukaan absoluuttinen totuus voidaan tiedostaa, se paljastuu asteittain. Ibn Rušd suhtautui muhamettilaisiin teologeihin yliolkaisesti, hän sanoi, että heidän esittämänsä todisteet kilpistyvät tieteelliseen totuuteen. Hän ei kuitenkaan hylännyt uskontoa, vaikka hylkäsikin teologian. Kuten edellä mainitsimme, Ibn Rušd suoritti rajankäynnin filosofian ja uskonnon välillä: filosofialle hän varaisi teorian alueen ja uskonnolle käytännön alueen.

Ibn Rušd oli feodaaliajan arabialaisen filosofian viimeinen suuri hahmo.

Juutalainen filosofia

Juutalainen filosofia kehittyi feodalismin aikana kiinteässä yhteydessä arabialaisen filosofian kanssa. Monet juutalaiset oppineet kirjoittivat tuolloin teoksensa arabian kielellä. Keskiajan juutalaisessa filosofiassa vallitsivat mystiikka ja skolastiikka. Juutalaista mystiikkaa edusti keskiajalla kaksi virtausta: *kabbala* ja *uusplatonilaisuus*. Kabbala oli sukua gnostilaisuudelle, se piti raamattua ulkokuorena, jonka alla piilee pyhiä salaisuuksia. Kirjain- ja lukumystiikka näytteli huomattavaa osaa kabbalassa.

Juutalaisen uusplatonilaisuuden pääedustaja oli *Salomon Gabirol* (1021–1070). Hän yritti teoksessaan *Elämän lähde* yhdistää juutalaisuuden monoteismin uusplatonilaiseen panteismiin. Gabirol tulkitsi juutalaisten uskonnossa esiintyvän jumalallisen luomistapahtuman jumalallisen alkuolennon säteilyksi (emanaatioksi).

Maimonides (1135–1204) edusti 1100-luvun juutalaisessa filosofiassa aristoteelilaisuutta. Teoksessaan *Eksyneiden opas* hän koetti todistaa, että juutalaisuus voidaan sovittaa yhteen Aristoteleen filosofian kanssa. Tulkitsemalla vertauskuvallisesti niitä raamatunlauseita, jotka ovat ristiriidassa tieteen kanssa, hän pyrki sovittamaan uskonnon yhteen filosofian kanssa. Maimonides katsoi, että teologien todisteet maailman luomisesta ja Aristoteleen oppi maailman ikuisuudesta ovat kestämättömiä. Maimonideen ansio oli siinä, että hän esitti systemaattisesti Aristoteleen teokset ja käytti niitä laajasti hyväkseen juutalaisessa filosofiassa. Tämä yritys yhdistää juutalaisten uskonto antiikin filosofiaan ja Maimonideelle ominainen rationalismin henki aiheuttivat sen, että puhdasoppisen juutalaisuuden kannattajat asettuivat Maimonidesta vastaan.

7. TAKA-KAUKASIAN JA KESKI-AASIAN KANSOJEN FILOSOFINEN AJATTELU

Taka-Kaukasiassa ja Keski-Aasiassa filosofia kehittyi feodalismin aikana verrattain korkealle tasolle.

Azerbaidžanin filosofinen ajattelu

Azerbaidžanissa feodaaliset suhteet muotoutuivat 200–300-luvulla. 600-luvun lopulla arabit valloittivat maan. Täällä, samoin kuin kaikkialla Taka-Kaukasiassa ja Keski-Aasiassa, filosofisen ja yhteiskunnallis-poliittisen ajattelun kehitys kulki tuona aikana arabialaisen filosofian aukomaa latua. Arabimaailman tärkeimmillä aatevirtauksilla oli kannattajia myös Taka-Kaukasian ja Keski-Aasian maissa. Mazdakilaisuus, manikeolaisuus, itämainen peripateettinen filosofia ja sufismi levisivät laajalle Azerbaidžanissa. *A. G. Bahmanjar* (k. 1065) oli itämaisen peripateettisen filosofian huomattava edustaja. Arabiaksi kir-

joittamissaan teoksissa Bahmanjar koetti yhdistää Aristoteleen filosofian uusplatonilaisuuteen.

Runoilija ja ajattelija *Nizāmī* (1141–1209) oli tuon ajan Azerbaidžanin edistyksellisen yhteiskunnallis-poliittisen ja filosofisen ajattelun merkittävin edustaja. Filosofisilta katsomuksiltaan Nizāmī oli voittopuolisesti idealisti, mutta hänen teoksensa sisälsivät kuitenkin varteenotettavia spontaanin materialismin ja dialektiikan aineksia. Hänen käsityksensä mukaan luonto koostuu neljästä alkuaineesta: tulesta, vedestä, ilmasta ja maasta, jotka tiettyjen olosuhteiden vallitessa muuttuvat toisikseen. Aineellinen maailma on olemassa ajassa ja avaruudessa ja se voidaan tiedostaa. Ihmisjärki on mahtava tietokyky. Herakleitokseen liittyen Nizāmī lausui: »Kuten vesi ei pysy muuttumattomana samassa virrassa, niin ei myöskään maailmassa ole mitään muuttumatonta.»

Nizāmī tulkitsi sorrettujen kansanjoukkojen toiveita. Hän arvosteli ankarasti senaikaisia yhteiskuntaoloja ja tapoja ja vastusti rohkeasti yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta ja feodaaliherrojen harjoittamaa julmaa sortoa. Nizāmī sanoi feodaaliyhteiskuntaa, jossa vallitsivat »pelko ja kahleet», »ilkeäksi vankilaksi». Runoelmassaan *Iqbal name* Nizāmī kuvasi ihanteellisen kaupunkivaltion, jossa ei ole vallanpitäjiä eikä alamaisia, ei rikkaita eikä köyhiä, jossa kaikki kansalaiset ovat täysin vapaat ja kaikilla on samat oikeudet.

Armenian filosofinen ajattelu

Armenian yhteiskunnallisen ja filosofisen ajattelun synty ja muovautuminen ajoittuvat 300-luvulle, jolloin maassa alkoivat muotoutua feodaaliset suhteet. Armenian kirjakielen perustaja *Jeznik Kohbatsi* (400-luku) oli näkyvällä sijalla tuon ajan armenialaisten ajattelijoiden joukossa. Teoksessaan *Lahkojen kumoaminen* hän vastusti Manin dualistista filosofiaa.

Feodaaliajan Armenian filosofisen ajattelun tunnetuimpia edustajia olivat David Anaht, Ananias Širakatsi, Johannes Vorotnetsi ja Gregorios Tatevatsi.

David (500-luku) oli feodaaliylimystön ideologi, uusplatonilainen idealisti. Hän väitti, että aineellinen maailma on maailmanhengen, jumalan, luomus ja että kaitselmus hallitsee maailmaa. Davidin käsityksiin sisältyi kuitenkin

myös materialistisia aineksia. Erityisen kiinnostavia ovat hänen oppinsa kolmesta olevan lajista (olematon oleva, joka on mahdollista vain ajattelussa, epäiltävä oleva ja todellinen oleva) ja hänen tietoteoriansa. Luonto, enempää kuin jumalakaan, ei Davidin mukaan ole riippuvainen tajunnasta. Maailma on tiedostettavissa; tiedon lähtökohta ja ensimmäinen aste on aistimus ja muut asteet mielikuvitus, arvelu, mietiskely ja järki.

Ananias Širakatsi (600-luku) oli huomattava armenialainen filosofi ja tiedemies (matemaatikko, astronomi ja maantieteilijä). Hän kritisoi raamatun pohjalta lähtevää luonnonilmiöiden alkuperän selitystä. Širakatsi oli sitä mieltä, että luonto ja kaikki ulkomaailman oliot koostuvat neljästä elementistä: maasta, vedestä, tulesta ja ilmasta, jotka muuttuvat toisikseen. Hän koetti teoksissaan kuvata maailmaa liikkeessä ja muutoksessa.

Tärkeää osaa Armenian filosofisen ajattelun kehityksessä esitti *Johannes Vorotnetsi* (1315–1386), joka kirjoitti selityksiä Aristoteleen ja Porfyrioksen teoksiin. Filosofian peruskysymyksen hän ratkaisi idealistisesti, joskin hän katsoi, ettei luonto ole olemassa jumalassa, vaan jumalan ulkopuolella. Myös hänen tietoteoriansa sisälsi materialistisia aineksia: hänen mielestään tiedolle on olennaista se, että järki heijastaa tiedostavasta subjektista riippumattoman ulkomaailman ilmiöitä. Ajattelun pätevyyttä osoittaa se, että ajatus vastaa ulkomaailman olioita.

Gregorios Tatevatsi (1346–1409) vei Armenian filosofista ajattelua eteenpäin. Vaikka hän olikin idealisti, niin filosofian eräiden keskeisten kysymysten ratkaisemisessa hän poikkesi kuitenkin kirkon idealistisista kaanoneista ja koetti tulkita näitä kysymyksiä omalla tavallaan. Tatevatsi puhui aineellisen maailman häviämättömyydestä, sen ikuisesta liikkeestä ja muutoksesta; hän oli ensimmäinen armenialainen filosofi, joka tutki sattuman ja välttämättömyyden ongelmaa. Tatevatsin jälkeen Armenian filosofinen ajattelu joutui kriisiin, joka aiheutui maan talous- ja kulttuurielämän yleisestä alennustilasta.

Gruusian filosofinen ajattelu

300-luvulla Kolkhiissa (Länsi-Gruusia) toimi puhetaidon ja filosofian koulu, joka oli antiikinaikaisen sivistyk-

sen ahjo. Kirkollisen dogmatiikan vastapainoksi alkoi jo 500-luvulla muotoutua maallinen ideologia, jonka edustajat (*Aiet* ja *Partadze*) katsoivat tärkeimmäksi tehtäväksi maalliseen elämään liittyvien kysymysten ratkaisemisen.

1000–1100-luku oli merkittävä vaihe Gruusian historiassa. Gruusia vapautettiin tuolloin lopullisesti arabialaisista valloittajista ja yhdistettiin keskitetyksi valtioksi.

Tuon ajan filosofisen ja yhteiskunnallisen ajattelun huomattava edustaja oli *Ioane Petritsi* (n. 1055–1130), joka oli saanut koulutuksen Bysantissa Pselloksen ja Italoksen filosofisessa koulussa. Petritsi oli idealisti, uusplatonikko. Yleisen ongelma oli keskeisellä sijalla hänen filosofiassaan. Petritsi todisteli, että yleinen (ideamaailma) on ehdoton prinsiippi ja moneuden (oliomaailman) syy. Samalla hän puhui kuitenkin aineen luomattomuudesta ja arvosti korkealle ihmisjärjen ja loogisen ajattelun, mikä oli ristiriidassa uskonnollisten dogmien kanssa. Petritsin ansio on siinä, että hän levitti Gruusiassa antiikin filosofian aatteita ja puolusti filosofian itsenäisyyttä.

Šot'a Rust'aveli (1100-luku) esitti tärkeää osaa Gruusian yhteiskunnallisen ajattelun kehityksessä. Hänen runoelmansa *Mies tiikerintaljassa* on feodaaliajan gruusialaisen kulttuurin huippusaavutus, yksi maailmankirjallisuuden mestariteoksia. Nerokkaan runoilijan maailmankatsomus oli voimakkaasti panteistinen. Luonto koostuu Rust'avelin mukaan neljästä elementistä: tulesta, vedestä, ilmasta ja maasta; se on ikuinen ja ihmistajunnasta riippumaton. Vaikka Rust'aveli mainitsikin runoelmassaan jumalan ja kaitselmuksen, hän käsitti kuitenkin jumaluudella »kaiken olevan totaliteettia». Luonnossa ja yhteiskunnassa vallitsee ankara lainmukaisuus, ja ihmisen teot johtuvat tietyistä syistä. Moraalin ongelmat olivat näkyvällä sijalla Rust'avelin tuotannossa. Hän piti keskeisinä moraaliperiaatteina rehellisyyttä, ystävyyttä yms.

Rust'aveli oli tuon ajan suuri humanisti. Hänen huomionsa keskipisteenä oli ihminen, ihmisen elämä todellisessa maailmassa. Rust'aveli oli keskitetyn yhtenäisvaltion kannattaja, hän vaati yksinvaltiaan vallan rajoittamista, lain tiukkaa noudattamista sekä alamaisten oikeudenmukaista ja inhimillistä kohtelua.

Keski-Aasian kansojen filosofia

Keski-Aasia on yksi vanhimpia sivistysahjoja. Feodaaliset suhteet alkoivat muotoutua siellä 300–500-luvulla. 800–900-luvulla Keski-Aasian kansat vapautuivat arabialaisen kalifaatin vallasta, ja seudulle alkoi muodostua feodaalisia valtioita. Luonnontieteet kehittyivät tuolloin korkealle tasolle. *al-Horezmi* (800-luku) oli tuon ajan huomattava horezmilainen matemaatikko, astronomi ja maantieteilijä. Yleistäessään ja kehittäessään intialaista, kreikkalaista ja arabialaista matematiikkaa al-Horezmi ensimmäisenä loi algebran uutena tieteenhaarana. Hänen teoksensa *Tähtitieteelliset taulukot, Traktaatti aurinkokellosta, Maan kuvaus* ym., jotka käännettiin latinaksi, esittivät merkittävää osaa tähtitieteen ja matematiikan historiassa niin idässä kuin lännessäkin. al-Farabi, al-Biruni ja Ibn Sina olivat Keski-Aasian ja Lähi-Idän kansojen merkittävimpiä edistyksellisiä ajattelijoita feodalismin aikana.

Kuuluisa matemaatikko, lääkäri ja filosofi *al-Farabi* (n. 870–950) tunsi perusteellisesti Aristoteleen ja kirjoitti selityksiä hänen filosofisiin ja luonnontieteellisiin teoksiinsa. Filosofiassa al-Farabi oli voittopuolisesti idealisti; monien keskiajan ajattelijoiden tavoin hän katsoi jumalan olemisen alkusyyksi, mutta samalla kuitenkin oli sitä mieltä, että ulkomaailma on olemassa itsenäisesti ja yliluonnollisista voimista riippumatta. Aineellinen maailma koostuu al-Farabin mukaan kuudenlaisista luonnonkappaleista eli elementeistä (peruselementit, kivennäiset, kasvit, eläimet, ihminen ja taivaankappaleet). Maailma voidaan tiedostaa. Tiedon lähteinä ovat aistinelimet, äly ja spekulaatio. Aistinelimet ja äly antavat välitöntä tietoa, spekulaation avulla tiedostetaan olioiden olemus.

al-Biruni (n. 973–1048) oli huomattava tiedemies ja ajattelija. Hän kirjoitti lukuisia teoksia tieteen eri aloilta, mm. *Vanhojen kansojen kronologian, Intian kuvauksen* ym. Filosofisilta katsomuksiltaan al-Biruni oli idealisti, mutta luonnontieteellisissä teoksissaan hän esitti kuitenkin monia materialistisia ajatuksia. Tiedemiehenä hän ei epäillyt luonnon ja sen lainmukaisuuksien objektiivista olemassaoloa. Luonto on al-Birunin mukaan jatkuvan muutoksen ja kehityksen alainen. Materia itse luo olioiden muodon ja muuttaa sitä. Sielu (ajattelu, henkiset ilmiöt) on ruumiin ominaisuus.

Feodaaliajan Keski-Aasian ja Iranin merkittävin tiedemies ja filosofi oli Buharasta kotoisin oleva tadžikki *Ibn Sina* (Avicenna, n. 980–1037). Ibn Sina on kaikkien aikojen suurimpia yleisneroja, hän tutki kaikkia tieteitä, jotka silloin olivat olemassa. Erityisen voimakkaasti hänen neroutensa ilmeni kahdella alalla: lääketieteessä ja filosofiassa. Ibn Sinan tärkein lääketieteellinen teos *Qanun Fi al-tibb* (Lääketieteen kaanon) on todellinen lääketieteen ensyklopedia. Viiden vuosisadan ajan se oli lääkärien käsikirjana niin idässä kuin lännessäkin.

Ibn Sinan merkitys filosofian alalla oli yhtä suuri. Suotta ei häntä al-Farabin ohella sanottu »toiseksi opettajaksi», toiseksi Aristoteleen jälkeen, jota siihen aikaan pidettiin erehtymättömänä auktoriteettina tieteen ja filosofian kysymyksissä. Ibn Sina kirjoitti yli 200 teosta, joista noin 50 käsittelee filosofisia kysymyksiä. Hänen filosofinen pääteoksensa on *Kitab al-Shifa* (Tervehtymisen kirja).

Filosofia on Ibn Sinan mukaan tiede, joka tutkii olemista sellaisenaan. Sen tutkimuskohteena eivät ole olemisen yksityiset ilmentymät, vaan oleminen kokonaisuudessaan. Ibn Sina jakoi filosofian kolmeen osaan: fysiikkaan (oppi luonnosta), logiikkaan (oppi luonnon ja ihmisen tiedostamisen teistä) ja metafysiikkaan (oppi siitä, miten tiedostetaan oleminen kokonaisuudessaan). Suurena luonnontutkijana ja lääkärinä Ibn Sina tunnusti luonnon objektiivisen olemassaolon. Luonnontieteellisissä teoksissaan hän asetti tosiasiat ja kokeilun etusijaan, mikä sai hänet monesti hylkäämään idealistisen ja uskonnollisen katsantokannan ja asettumaan materialismin kannalle. Logiikkaa koskevassa opissaan Ibn Sina liittyi etupäässä Aristoteleeseen. Hän pyrki vaivojaan säästämättä esittämään vanhan ajan suuren kreikkalaisen filosofin loogisen opin puhtaassa muodossa, ilman niitä skolastisia lisäyksiä ja vääristelyjä, joiden kohteeksi tämä oppi joutui keskiajalla. Selostaessaan loogisen ajattelun lakeja ja muotoja Ibn Sina koetti johtaa niitä itse olemisen erikoisuuksista. Loogisten kategorioiden ja periaatteiden tulee Ibn Sinan mielestä vastata olioita, ts. objektiivisen maailman lainmukaisuuksia. Tällä väittämällä oli sitäkin suurempi merkitys, kun muhamettilaiset skolastikot pyrkivät keskiajalla kuvaamaan logiikan pelkäksi taidoksi, mutta ei tieteeksi.

Ibn Sina koetti ratkaista nominalismin ja realismin välisen kiistan (ks. s. 126). Hän todisteli, että yleinen (käsite)

on olemassa yksityisolioissa ja on niiden olemuksena. Ihmisen ajattelussa yleinen perustuu todellisten yksityisolioiden tiedostamiseen. Yleinen on abstraktio. Maailmankaikkeus koostuu yksityisolioista. Ibn Sina tähdensi fysiikan, logiikan ja metafysiikan keskinäistä yhteyttä. Fysiikka antaa logiikalle kausaliteetin ajatuksen, logiikka puolestaan varustaa fysiikan metodilla. »Korkeimman tieteen (metafysiikan.– *Tek.*) tutkimuskohteena eivät ole yksityisoliot, vaan ehdoton oleminen, sikäli kuin se on ehdoton. Tämän tieteen kysymysten sisältönä ovat ne olemisen tilat, jotka johtuvat olemisesta itsestään ja kuuluvat erottamattomasti olemiseen»[5], Ibn Sina kirjoitti.

Erottelulla olemuksen ja olemassaolon välillä oli tärkeä merkitys Ibn Sinan filosofiassa. Äärellisissä olioissa olemus ei lankea yhteen olemassaolon kanssa, joten äärellisen olion käsitteestä ei voida välttämättömästi johtaa tämän olion olemassaoloa. Sitä vastoin jumalassa, äärettömässä olennossa, olemus ja olemassaolo lankeavat yhteen, joten jumalan käsitteestä voidaan välttämättömästi johtaa hänen olemassaolonsa. Tämän erottelun omaksui Albertus Magnus ja hänen välityksellään muutkin skolastikot. Se vaikutti myös Spinozaan (hän määritteli causa suin, oman itsensä syyn, siksi, minkä olemukseen kuuluu olemassaolo).

Emanaatioteoria oli Ibn Sinan metafysiikan keskeinen oppi. Sen mukaan maailma ei ole jumalan luoma, vaan on syntynyt jumalasta luonnollisella tavalla, emanaation kautta, ts. ei välittömästi, vaan useiden jumalan synnyttämien »henkien» kautta. Jumala ei kykene luomaan mitään, ellei ole olemassa mahdollisuutta, jonka lähteenä on luomaton ja ikuinen aine. Ibn Sina opetti, että jos jumala on ikuinen, niin myös maailma on ikuinen, sillä syy ja vaikutus ovat aina yhteydessä toisiinsa: jos on syy, niin pitää olla myös vaikutus. Uskonnollis-teologisesta ulkokuorestaan huolimatta Ibn Sinan emanaatioteoria järkytti uskonnollis-mystisen ideologian perustaa. Ajatus aineellisen maailman ikuisuudesta oli ristiriidassa uskonnollisten dogmien kanssa.

Ibn Sinan filosofiset ja luonnontieteelliset katsomukset vaikuttivat suuresti tieteen ja filosofian myöhempään kehitykseen sekä idässä että lännessä.

Huomattava matemaatikko, tähtitieteilijä, runoilija ja ajattelija *Omar Khajjām* (1040–1123) propagoi niin ikään

pohjimmiltaan materialistisia aatteita. Hän arvosteli uskonnollisia dogmeja ja muhamettilaisten teologien skolastiikkaa ja kiisti sielun kuolemattomuuden ja tuonpuoleisen maailman olemassaolon.

II. Länsi-Euroopan maiden filosofinen ajattelu

Filosofian kehitysedellytykset länsieurooppalaisessa feodaaliyhteiskunnassa

Länsi-Eurooppaan orjanomistusjärjestelmän raunioille syntyi feodaalinen (maaorjuuteen perustuva) yhteiskunta. Sen perusluokkina olivat talonpojat, jotka harjoittivat maanviljelystä tilanomistajien mailla, ja feodaaliherrat, jotka sortivat maaorjia ja pitivät valtaa käsissään. Maaseudulla ja kaupungeissa talonpoikaisväestöstä erottautuneet käsityöläiset harjoittivat ammattiaan ja kauppiaat kävivät kauppaa. Papisto näytteli huomattavaa osaa feodaaliyhteiskunnassa. Luostarit olivat maanomistajina kunnioitettava valtatekijä. Ne olivat samalla kertaa linnoituksia, maaorjien työhön perustuvan maanviljelyksen keskuksia sekä opetuksen ja sivistyksen ahjoja.

Feodaaliyhteiskunnan historiallisen kehityksen verkkainen tahti on antanut aiheen virheelliseen käsitykseen, että feodaaliaika merkitsi täydellistä lamaa ja jopa taantumaa antiikin orjanomistajayhteiskuntaan verrattuna. Itse asiassa orjanomistusjärjestelmän aikana hankittua tieteellistä ja filosofista tietoa talletettiin huomattavassa määrin itämailla ja saatettiin vähitellen kehittää edelleen feodaaliyhteiskunnan luomissa uusissa olosuhteissa.

Rooman valtakunnan luhistumiseen liittyi Länsi-Euroopassa tuntuvaa sivistystason laskua sekä itse Roomassa että nuorissa valtioissa, joita alkoi muodostua Rooman entisten maakuntien, nykyisten Italian, Espanjan, Ranskan, Saksan ja Englannin, alueelle.

Kristillisyyden päästyä voitolle kirkosta tuli kirjoituksen ja siis myös sivistyksen vaalija Euroopassa. Kirkkoisien vihamielinen suhtautuminen »pakanalliseen» filosofiaan ja erityisesti materialismiin aiheutti kuitenkin sen, että säilyneestä filosofisesta jäämistöstä omaksuttiin ja levitettiin pääasiallisesti idealistisia ajatusrakennelmia. Sen vuoksi ei ole ihme, että arabialainen ja arabiankielinen tiede itämailla ja siinä osassa Espanjaa, jonka arabit olivat valloittaneet, oli monien vuosisatojen ajan – noin 1500-luvulle saakka – paljon edellä länsi-eurooppalaista tiedettä. Vaikka itä- ja länsimaiden kulttuuritaso olikin feodalismin aikana erilainen, yhteiskunnan ja sen kulttuurin kehitys idässä ja lännessä oli kuitenkin samantyyppisen, so. feodaalisen, yhteiskuntajärjestelmän kehitystä.

Uskonnollinen ideologia nousi feodalismin aikana sekä idässä että lännessä hallitsevaksi ideologiaksi. Feodaaliyhteiskunnan luokkataistelu heijastui tietoisuudessa uskonnollisena taisteluna, ja filosofiasta tuli teologian palkkapiika.

Kristillinen apologetiikka ja patristiikka

Lännessä kristillisyys saavutti hallitsevan ideologian aseman vasta monien vaiheiden jälkeen. Bysantissa ja Roomassa, Etu-Aasian ja Pohjois-Afrikan helleenistyneissä keskuksissa sekä uuden uskon omaksuneissa Länsi-Euroopan maissa kristillisyys joutui käymään pitkällistä ja sitkeää taistelua, ennen kuin se voitti vastustajansa tai kilpailijansa.

Vielä 400-luvulla, kauan sen jälkeen, kun kristillisyys oli Kreikassa ja Roomassa julistettu valtionuskonnoksi, kristillisyydelle vihamielisellä uusplatonilaisella filosofialla oli voimakas vaikutus sivistyneissä yhteiskuntapiireissä. Platonilaisuuden ei-kristillinen filosofikoulu lakkautettiin vasta 529 keisari Justinianuksen asetuksella. Eräät kristilliset ideologit olivat tuolloin taipuvaisia kieltämään kerta kaikkiaan vanhan ajan idealistifilosofien opit, kun taas toiset olivat niiden osittaisen hyväksikäytön kannalla. Kristillisyyden taistellessa pakanallista monijumalaisuutta vastaan syntyi kristillisyyden apologeettojen (puolustajien) kirjallisuus. Apologetiikan jälkeen syntyi patristiikka, joka käsitti ns. kirkkoisien, kristillisen filosofian uranuurtajien, teokset. Apologetiikka ja patristiikka kehittyivät kreikkalaisissa sivistyskeskuksissa ja Roomassa.

Kreikassa eläneet apologeetat alkoivat 100-luvulta lähtien vedota kristittyjä vainoaviin keisareihin; he pyrkivät todistamaan, että kristillisyys nostaa esiin samoja kysymyksiä kuin »pakanallinen» kreikkalainen filosofiakin, mutta antaa niihin pätevämmät vastaukset. Apologeetat eivät luoneet omia filosofisia järjestelmiään, mutta hahmottelivat kuitenkin ne kysymykset, jotka myöhemmin muodostuivat kristillisille filosofeille keskeisiksi. Nämä olivat kysymykset jumalasta, maailman luomisesta, ihmisluonnosta ja ihmisen tarkoituksista.

100-luvulla kristillisyys asettui vastustamaan edellisellä vuosisadalla syntynyttä gnostilaisuutta, joka yhdisti kristittyjen uskon jumalan inkarnaatioon ja vapahtajanteh-tävään juutalaisten uskonnon sekä antiikkisten ja itämaisten uskontojen oppeihin. Gnostilaisuus ei opettanut ainoastaan uskoa jumalan olemassaoloon, vaan myös sitä tietä, joka johtaa välittömään tietoon (gnoosis) jumalasta eli uskovaisen persoonalliseen seurusteluun jumalan kanssa. Gnostilaisuus esiintyi kahdessa muodossa: »pakanallisena» gnostilaisuutena ja kristillisenä gnostilaisuutena. *Clemens Aleksandrialainen* (100-luvun loppu – 200-luvun alku) ja *Origenes Aleksandrialainen* (n. 185–254) olivat kristillisen gnostilaisuuden huomattavimmat edustajat.

Augustinus

Kaikista länsimaisista kirkkoisistä *Augustinus* (354–430) vaikutti voimakkaimmin feodaaliyhteiskunnan filosofian kehitykseen aina 1200-luvulle saakka. Augustinus oli syntynyt Tagastessa Afrikan Numidiassa. Hän sai vaikutteita akateemisesta skeptisismistä, platonilaisuudesta ja varsinkin uusplatonilaisuudesta. Ei-kristillisistä uskonnollisista opeista häneen vaikutti manikealaisuus. Voitettuaan nämä vaikutukset Augustinus kääntyi kypsyysiässä kristinuskoon. Hän kirjoitti useita teologisia teoksia, joissa todisteli, että jumala on korkein oleminen. Jumala sulkee piiriinsä ikuiset ja muuttumattomat ideat, jotka määräävät maailmassa vallitsevan järjestyksen. Jumala on luonut maailman tyhjästä ja tehnyt sen omasta tahdostaan eikä välttämättömyyden pakosta. Maailma ei ole homogeeninen, se on eri olentojen muodostama portaikko, joka kohoaa maailman luojaan. Ihminen, pienoismaailma (mikrokosmos), on erikoisasemassa tässä portaikossa. Hän yhdistää itseensä aineellisten olioiden, kasvien ja eläinten, luonnon, ja hänellä on lisäksi järjellinen sielu ja vapaa tahto. Sielu on immateriaalinen, kuolematon ja vapaa tekemään ratkaisuja. Subjektiivisesti ihminen toimii vapaasti, mutta jumala vaikuttaa kuitenkin hänen kaikkien tekojensa kautta. Jumala on valinnut eräät ihmiset pelastukseen ja autuuteen tulevassa elämässä ja tuominnut toiset helvettiin kärsimään loppumattomia tuskia. Juuri tämä on kristillisyyden historiassa kuuluisan predestinaatio- eli armonvalintaopin sisältönä. Jumalallinen ennaltamääräys on

kahden vastakkaisen valtakunnan, jumalan valtakunnan ja maallisen valtion, olemassaolon syy. Maallinen valtio on pohjimmiltaan ryöväriluola, se pysyy pystyssä vain sodan, valloituksen ja väkivallan varassa. Kirkko on taivaan valtakunnan korkein ilmentymä. Kuitenkin kirkko vain osaksi käy yksiin jumalan valtakunnan kanssa, se muistuttaa luuvaa, jossa on sekä vehniä että rikkaruohoja. Maallinen kirkko on vain taivaallisen kirkon esiaste.

Augustinuksen opissa kuvastuivat rappeutuvan orjanomistajayhteiskunnan syvälliset ristiriidat ja sen tilalle tulevan feodaaliyhteiskunnan syntymisvaikeudet. Hänen predestinaatio-oppinsa heijasteli yksilön voimattomuuta, yksityisen ihmisen kykenemättömyyttä muuttaa maailmassa vallitsevaa järjestystä, vaikuttaa aktiivisesti maailman menoon ja ihmiselle vihamielisiin voimiin.

Varhaisskolastiikka. Johannes Scotus. Realismin ja nominalismin välille syntyy taistelu

Pääsuuntauksena feodaaliyhteiskunnan filosofian kehityksessä oli ns. skolastiikka (johtuu latinankielisestä sanasta schola, koulu). Kyseessä on kouluissa ja 1100-luvun puolivälistä lähtien yliopistoissa opetettu filosofia. Myöhemmin skolastiikalla alettiin tarkoittaa elämästä irrallaan olevaa ja käytännön kannalta hedelmätöntä tiedettä, joka vieroksuu havaintoa ja kokemusta ja seuraa kritiikittömästi auktoriteetteja. Skolastiikan kehityksessä erotetaan kolme kautta: 1) varhaisskolastiikan kausi (800–1100-luku), 2) kypsyyskausi (1200-luku) ja 3) laskukausi (1300–1400-luku).

Skolastiikka keskittyi kysymykseen tiedon suhteesta uskoon. Skolastikot lähtivät siitä, että usko on ensisijainen ja ylivaltainen suhteessa järkeen. Eräiden uskonnollisten dogmien pohdiskelu johti kuitenkin myös filosofisten kysymysten asetteluun. Tärkein niistä oli kysymys yleisen suhteesta yksityiseen.

Tästä kysymyksestä käyty kiista tunnetaan filosofian historiassa universaalikiistana, ts. kiistana yleisten sukujen eli yleiskäsitteiden luonteesta (universalia eli genera = yleiset suvut). Skolastikot esittivät useita ratkaisuja tähän ongelmaan. Perusratkaisuja oli kaksi. Ensimmäisen ratkaisun mukaan universaalit (yleiset suvut) ovat olemas-

sa reaalisesti, inhimillisestä ajattelusta ja puheesta riippumatta. Tätä katsomusta sanottiin realismiksi. Toinen ratkaisu oli ensimmäiselle vastakkainen. Sen mukaan universaalit eivät ole olemassa reaalisesti, ihmisestä riippumatta. Ne ovat pelkkiä yleisnimiä. Tämän opin mukaan »ihmistä yleensä» lajinolemuksena ei ole olemassa. Vain yksityiset ihmiset ovat olemassa reaalisesti. »Ihminen» on pelkkä yleisnimi, jota käytetään jokaisesta yksityisestä ihmisestä. Tätä katsomusta sanottiin nominalismiksi (nimitys johtuu latinankielisestä sanasta nomina, nimet).

800–1100-luvulla useimmat skolastikot olivat realisteja. 800-luvun huomattavin realisti oli irlantilainen *Johannes Scotus* (Eriugena). Hänen maailmankatsomukseensa vaikutti voimakkaasti uusplatonilaisuuden idealistinen filosofia. Eriugenan opin mukaan todellisen filosofian ja uskonnon välillä ei voi olla mitään ristiriitaa. Järki on pyhän kirjan oikean tulkinnan kriteeri. Se, mikä aistein havaittavassa maailmassa näyttää aineelliselta, on todellisuudessa henkistä luontoa, aineelliset olotilat ovat vain harhaa. Luonto on jumalan asteittaista ilmentäytymistä. Tiedostamaton ja käsittein ja sanoin ilmaisematon jumala tavallaan emanoi ulospäin.

Realismin ensimmäiset vastustajat astuivat esiin 1000-luvulla. Heidän käsityksensä mukaan suvut ja lajit eivät ole olioita (res), vaan pelkkiä äänteitä, sanoja, nimiä (nomina). Nominalismin alkuunpanijana oli *Roscellinus* (synt. n. 1050 Compiègnessa). Hän kiisti yleisen reaalisuuden ja tunnusti todellisuuden vain yksityiselle, minkä vuoksi hän joutui konfliktiin kirkon kanssa. Roscellinuksen oli pakko luopua katsomuksistaan.

1100-luvun realismi

Luoteis-Italiasta kotoisin oleva *Anselm* (1033–1109) oli 1000-luvun realismin huomattava edustaja. Hän aloitti toimintansa Normandiassa ja vuodesta 1093 lähtien aina kuolemaansa saakka oli Canterburyn arkkipiispa. Anselmilla realismi sai äärimmäisen muotonsa: hänen käsityksensä mukaan hyvän, totuuden ja oikeudenmukaisuuden käsitteet sellaisinaan ovat olemassa reaalisesti ja yksityisten hyvien tekojen, yksityisten totuudellisten käsitteiden ja yksityisten oikeudenmukaisten toimien ulkopuolella. Äärimmäisen realismin ohella Anselmille oli tunnusomaista pyrkimys todistaa järjen avulla jumalan olemassaoloa koskeva uskonkappale. Hän väitti, että tietoisuuteemme sisältyvästä ehdottoman täydellisen olennon käsitteestä seuraa loogisella välttämättömyydellä, että jumala on olemassa. Tätä jumalan olemassaoloa koskevaa todistelua alettiin kutsua ontologiseksi todistukseksi. Anselm puolusti paaviuden poliittisia vaatimuksia ja kuolemansa jälkeen kanonisoitiin (julistettiin pyhimykseksi).

Pierre Abélard (1079–1142) oli 1100-luvun länsimaisen skolastiikan merkittävin filosofi. Pohtiessaan pyhiin kirjoihin ja jumaluusopilliseen kirjallisuuteen sisältyviä ristiriitaisuuksia Abélard piti ohjenuoranaan järkeä. Universaalikiistassa Abélard asettui vastustamaan sekä äärimmäistä nominalismia että äärimmäistä realismia. Hänen mielestään vain yksityisoliot (substanssit) voivat olla olemassa. Oliot saattavat kuitenkin olla yhtäläisiä. Universaalit mahdollistuvat tämän yhtäläisyyden ansiosta. Kun me esitämme useita olioita koskevan väitteen, väitteemme ei päde olioihin vaan sanaan. Tässä mielessä nominalismi on Abélardin mukaan oikeassa. Lisäksi on tunnustettava yleiskäsitteiden eli ideoiden todellisuus jumalan intelligenssissä. Ne ovat esikuvia, joiden mukaisesti jumala luo olioita. Abélard edisti maltillisen realismin vakiintumista skolastiikkaan. Abélardin oppi kohtasi voimakasta vastustusta taantumuksellisten skolastikkojen taholta.

Mystiikka 1100-luvun länsimaisessa filosofiassa

Mystiikaksi sanotaan uskoa siihen, että ihminen kykenee välittömään seurusteluun jumalan kanssa, jolloin ihmisen persoonallisuus »yhtyy» jumalan persoonallisuuteen. Mystikot asettavat omakohtaisen (kuvitellun) jumalasuhteen eli yhteenkuuluvuuden jumalan kanssa kaikkia dogmeja ja jumaluusoppia korkeammalle. Mystikko pitää persoonallisen tunteen ja subjektiivisen tietoisuuden todistusta suuremmassa arvossa kuin kirkon auktoriteettia ja oppeja.

Feodaaliyhteiskunnan henkisessä elämässä mystiikka ilmensi toisinaan oppositiota virallista ja obligatorista uskonoppia vastaan, koska mystiikka asetti yleisesti velvoittavan uskonkappaleen vastakohdaksi uskovaisen omakohtaisen jumalasuhteen ja persoonallisen uskonkäsityksen. Tiettyjen olosuhteiden vallitessa tämä johti feodaalisen

ideologian ja feodaalisen järjestelmän kritiikkiin ja jopa taisteluun niitä vastaan. »Vallankumouksellinen oppositio feodalismia vastaan kulkee läpi keskiajan. Se esiintyy aina ajan olosuhteiden mukaan milloin mystiikkana, milloin harhaoppina, milloin aseellisena kansannousuna»[6], sanoo Engels.

Mystiikan taantumuksellista siipeä edusti 1100-luvun alkupuoliskolla *Bernhard Clairvauxlainen* (n. 1091–1153). Hän asetti skolastisen jumaluusopin järkivaltaisen logiikan vastakohdaksi mystisen hurmoksen, johon päästään vapaan tahdon turvin.

1100-luvulla Pariisin läheisyydessä sijainnut Saint-Victorin luostari muodostui mystiikan voimakeskukseksi. Victorilaisten joukosta erottautuivat saksalainen Hugo ja skotlantilainen Richard. Kummallekin olivat tunnusomaisia mystinen käsitys intuitiosta ja kiinnostus psykologiaan, jota he pitivät suoraan jumalaan johtavien teiden tutkimuksena.

Samoihin aikoihin (1100-luvulla) ranskalainen filosofi Guillaume de Conches asettui vastustamaan skolastiikan vallitsevia oppeja. Hän koetti tuoda filosofiaan eräitä antiikin materialistisen atomistiikan ajatuksia. Hänen oppinsa mukaan maailma koostuu hyvin pienistä, aistimin havaitsemattomista ja jakamattomista hiukkasista eli atomeista. Atomit voivat syntyä, mutta aineen kokonaismäärä maailmankaikkeudessa pysyy vakiona. Guillaume esitti vaatimuksen, että tieteen kysymykset on ratkaistava loogisten päätelmien pohjalta eikä pelkillä viittauksilla pyhien kirjojen auktoriteettiin. Bernhard Clairvauxlaisen ja muiden mystikkojen ankara painostus pakotti Guillaumen luopumaan katsomuksistaan.

Vielä selvemmässä muodossa materialistinen suuntaus tuli esiin *David Dinantilaisen* teoksessa (n. 1200). David palautti olevan kolmeen jakamattomaan (atomaariseen) elementtiin: 1) aineeseen, josta kappaleet koostuvat, 2) intelligenssiin, joka muodostaa sieluja, ja 3) jumalaan.

Länsieurooppalaisen skolastiikan kukoistus 1200-luvulla

1200-luku oli länsimaisen skolastiikan huippukausi, sen kypsyys, ja kukoistusaika. Skolastiikan nousu selittyi viime kädessä yhteiskuntaelämän kehityksestä. 1200-lukua leimasivat kaupunkien ja niiden käsityöläis- ja kaup-

piasväestön kasvu, kaupankäynnin lisääntyminen ja tekniikan kehittyminen, luokkataistelun voimistuminen sekä maallisen vallan ja paaviuden välisten poliittisten eturistiriitojen kärjistyminen. Harhaopit saivat puolelleen huomattavia ihmisjoukkoja ja johtivat usein kapinoihin. Tuona aikana tehtiin ristiretkiä, joiden ansiosta länsimailla opittiin pian tuntemaan itämainen kulttuuri sekä eräitä säilyneitä antiikinaikaisia kulttuurilähteitä, joita länsi ei aikaisemmin ollut tuntenut.

Filosofisen ja tieteellisen kirjallisuuden karttuminen antoi virikettä skolastisen filosofian kehitykselle. Perehtyminen Aristoteleen ennestään tuntemattomiin tieteellisiin tutkielmiin osoittautui erittäin antoisaksi. Uusplatonilaisista teoksista on syytä mainita laajan suosion saavuttanut *Kirja syistä*, joka virheellisesti pantiin Aristoteleen nimiin. 1200-luvun alussa kirkko suhtautui Aristoteleeseen ja hänen arabiankielisiin selittäjiinsä karsaasti. Aikaa myöten paavin hovin asenne Aristotelesta kohtaan muuttui kuitenkin parempaan päin, koska kävi selville, että Aristoteleen oppien tulkinta voitiin sovittaa yhteen kirkon uskonkappaleiden kanssa. Pian Aristoteleen oppia alettiin pitää katolisen uskon filosofisena perustuksena.

Kerjäläismunkistoihin, dominikaaneihin ja fransiskaaneihin, kuuluneet skolastikot näyttelivät tärkeää osaa Aristoteleen opin sopeuttamisessa kirkolliseen ideologiaan. Näiden munkistojen syntyä (1200-luvun alku) oli edeltänyt kirkolle vaarallisen valdolaisten harhaoppisen liikkeen nousu. Liikkeen sosiaalisena edellytyksenä oli köyhien viha rikkautta ja ylellisyyttä vastaan. Samanaikaisesti valdolaiset vastustivat sitä, että kirkko oli monopolisoinut itselleen pyhien kirjojen (raamatun) luku- ja selitysoikeuden. Valdolaisten liike tukahdutettiin. Myös albigenssien liike, joka niin ikään kohdistui kirkkoa vastaan, tukahdutettiin äärimmäisen julmasti.

Juuri kerettiläisten, kirkonvastaisten esiintymisten ja teologiaan tunkeutuneiden uusien filosofisten aatteiden vastustamiseksi sekä katolisen kirkon oikean opin vakiinnuttamiseksi perustettiin 1215 dominikaanien »kerjäläisveljestö». Veljestön jäsenet sanoivat itseään herran koiriksi (domini canes).

1200-luvulta lähtien kerjäläismunkistojen rinnalle nousi inkvisitio paavin politiikan ja kirkollisen ideologian yhtenä vahvimpana tukipylväänä. Ajan oloon dominikaanit ja

fransiskaanit pääsivät hallitsevaan asemaan. Juuri he toteuttivatkin paavi Gregorius IX:n suunnitelman, jonka tarkoituksena oli »oikaista» Aristoteleen oppi katolisen ideologian vaatimalla tavalla. Samoihin aikoihin alkoi kuitenkin tuntua niiden arabialaisten ja arabiankielisten oppineiden vaikutus, joiden filosofiset teoriat edistivät vapaa-ajattelua, vaikuttivat kirvoittavasti tieteeseen ja heikensivät sen riippuvuutta uskonnosta. Iranilais-tadžikkilaisen ajattelijan Ibn Sinan (Avicennan) filosofia, etenkin hänen esittämänsä universaaliongelman ratkaisu ja hänen erottelunsa olemuksen ja olemassaolon välillä, antoi merkittäviä herätteitä. Averroëksen vaikutus oli suuri, hänen tieteellisistä ja filosofisista ajatuksistaan tuli skolastiikanvastaisen suuntauksen aatteellinen taisteluase. 1200-luvun puolimaissa skolastiikkaan ilmaantui kaikkien näiden oppien vakaumuksellisia ja tarmokkaita levittäjiä ja puolustajia. Pariisissa Averroëksen oppia propagoi *Siger Brabantilainen* (k. 1282).

1200-luvulla esitetyt ateistiset käsitykset edistivät suuresti antiskolastisen opposition kehittymistä. Tavallisesti ne olivat lähtöisin niistä piireistä, joissa harrastettiin averroistista filosofiaa. Katolisen kirkon johto, jota huolestuttivat skolastiikan- ja kirkonvastaisen opposition mittasuhteet ja sen menestykset, asetti averroistisen filosofian vastapainoksi kirkolle uskollisimpien ja sitä innokkaimmin palvelevien munkistojen filosofian. Dominikaaneista etevimmät olivat Bonaventura ja Tuomas Akvinolainen. Bonaventura oli saanut vaikutteita Aristoteleen ja etenkin Platonin ja uusplatonikkojen sekä Augustinoksen opeista. Hän väitti, että kaikki tieto on alistettava teologian alaiseksi; samalla hän mystikkojen tavoin katsoi, että itse teologia ei perustu niinkään järkeen kuin tunteeseen. Teologian tarkoituksena on osoittaa jumalaan johtava tie. Jumalan viisauden rinnalla kaikki ihmisviisaus tuntui Bonaventurasta tyhmyydeltä.

1200-luvun skolastiikan pääedustajat

1200-luvun huomattavimmat skolastikot olivat Albertus Magnus, Tuomas Akvinolainen, Duns Scotus ja Raimundus Lullus. *Albertus Magnus* oli kreivillistä sukua, kotoisin Schwabenista. Aikaansa nähden (1200-luvun keskivaiheilla) hän oli edistyksellinen tiedemies. Hän suoritti

kokeellisia tutkimuksia luonnontieteiden alalla ja puolusti filosofiaa teologiaa vastaan. Filosofisessa opissaan Albertus noudatti paljolti vanhan skolastiikan perinnettä, hän tutki, selitti ja käytti hyväkseen Aristoteleen filosofiaa sopeuttaen sitä skolastiikkaan.

Albertus omaksui Ibn Sinalta universaaliongelman ratkaisun ja toi sen uudelleen länsimaiseen skolastiikkaan. Kyseinen ratkaisu edisti huomattavasti universaaliongelman selvittelyä. Sen mukaan yleisillä suvuilla (universaaleilla) on kolmenlainen olemassaolo: 1) ne ovat olemassa ennen olioita jumalassa hänen ideoinaan, joita katsellen hän luo olioita; 2) olioissa ykseytenä moneudessa ja 3) olioiden jälkeen, nimittäin ihmisen intelligenssissä olioiden abstraktisina käsitteinä.

Albertuksen näkemys uskon ja järjen keskinäisestä suhteesta merkitsi tiettyä edistysaskelta: hän todisteli, että eräitä uskonkappaleita ei voida tiedostaa eikä todistaa järjen avulla. Tällaiset ovat dogmit jumalan kolmesta persoonasta, jumalan ihmiseksi tulemisesta Kristuksessa ja kuolleiden tulevasta ylösnousemuksesta.

Albertuksen oppilas *Tuomas Akvinolainen* (1225–1274) polveutui italialaisesta kreivisuvusta ja kuului dominikaanien veljeskuntaan. Hän opiskeli ensin Napolin ja sittemmin Pariisin yliopistossa. Pariisissa hän kuunteli Albertuksen luentoja ja seurasi tätä Kölniin. Myöhemmin Tuomas oli professorina Pariisissa, missä hän taisteli averroisteja vastaan. Tuomaan opin tarkoituksena oli kumota averroismi oikeaoppisen katolilaisuuden lähtökohdista käsin ja osoittaa, että usko ja järki eivät ainoastaan eroa toisistaan, vaan myös kuuluvat yhteen ja ovat sopusoinnussa keskenään. Edetessään kohti totuutta järki saattaa joutua ristiriitaan uskonkappaleiden kanssa. Vastakohtana averroistien opille totuuden kaksinaisesta muodosta Tuomas väitti, että jos kaksi väittämää on ristiriidassa keskenään, niin toisen niistä täytyy ehdottomasti olla virheellinen. Koska jumalallisessa ilmoituksessa ei Tuomaan mukaan voi olla mitään virheellistä, niin ristiriidan toteamisesta seuraa, että hakoteillä ei ole usko, vaan järki, ei teologia, vaan filosofia.

Tuomaan opin mukaan filosofialla ja uskonnolla on joukko yhteisiä totuuksia. Ne opitaan tietämään sekä järjen että uskon avulla. Silloin kun on valinnan varaa, on parempi käsittää kuin pelkästään uskoa. Tähän perustuvat

9*

järjen totuudet (»luonnollinen teologia»). »Luonnollinen teologia» on filosofian korkein osa.

Perustellessaan jumaluusoppiaan filosofiselta kannalta Tuomas nojautui etupäässä Aristoteleeseen. Olevaista koskevassa opissaan (»metafysiikassa») hän väitti, että kaikki oleminen – sekä todellinen että pelkästään mahdollinen – voi olla vain yksityisolioiden olemista. Tuomas sanoi tällaista olemista substanssiksi. Todellisuus ja mahdollisuus olivat Tuomaan opin peruskäsitteet. Jokainen olio on aineen eli materian ja muodon ykseyttä. Materia on tällöin »mahdollisuus» saada muoto ja muoto on »todellisuutta» suhteessa materiaan, joka on jo saanut muodon.

Tuomas käytti taitavasti hyväkseen Aristoteleen idealistista epäjohdonmukaisuutta ja kehitteli tältä pohjalta oman idealistisen, kokonaan uskonnon alaiseksi alistetun oppinsa muodosta ja aineesta (materiasta). Tuomaan mukaan aine ei voi olla olemassa erillään muodosta, mutta muoto voi olla olemassa erillään aineesta. Tuomaan mielestä tämä merkitsee, ettei mikään aineellinen voi olla olemassa korkeimmasta muodosta eli jumalasta riippumatta ja että jumala on puhtaasti henkinen olento. Vain luonnollisen maailman oliot edellyttävät muodon yhtymistä aineeseen. Opilla olemuksen ja olemassaolon reaalisesta erilaisuudesta oli tärkeä merkitys Tuomaan filosofiassa. Tämän Ibn Sinaan palautuvan opin perusajatus on, että olemus ja olemassaolo ovat reaalisesti yhtä vain jumalassa. Sitä vastoin kaikissa jumalan luomissa olioissa niiden olemus (essentia) eroaa niiden olemassaolosta (existentia). Tuomas selitti, että olemassaolo on olemusta korkeammalla ja suhtautuu siihen kuin todellisuus mahdollisuuteen.

Näiden käsitteiden pohjalta Tuomas kehitteli »todistuksia» jumalan olemassaolosta, jota hän ei johdellut jumalan käsitteestä, vaan siitä, että jokaisella ilmiöllä on syynsä (ns. kosmologinen todistus jumalan olemassaolosta). Tuomas väitti, että kun me nousemme syyportaikkoa ylös, me päädymme ajatukseen jumalan olemassaolon välttämättömyydestä: jumala on kaikkien ilmiöiden ja tapahtumien korkein syy.

Fysiikassa Tuomas tukeutui Aristoteleen hatarimpiin ja virheellisimpiin käsityksiin. Hän korosti pitkin matkaa aineen passiivisuutta. Tuomaan kosmologia toisti Aristoteleen – Ptolemaioksen maakeskistä maailmankäsitystä, jonka pythagoralaisten aurinkokeskinen maailmankäsitys

oli voittanut jo vanhalla ajalla. Tuomas puolusti kosmologiassaan kirkolle tärkeää oppia maailman äärellisyydestä ja sulkeisuudesta sekä metafyysistä ja idealistista oppia taivaankappaleiden muuttumattomuudesta. Hän esitti taivaankappaleiden liikkeen syyksi »intelligentit» liikuttajat. Koska järki on yhteydessä aistimuksiin, se voi tiedostaa vain aineellisen maailman; aineeton on järjen ulottumattomissa, eikä yliaistillista voida tavoittaa intuition avulla. Olioiden olemusta on mahdotonta tiedostaa.

Maltillisen realismin kannattajana Tuomas katsoi, että ajatuksemme eivät voi täysin, adekvaattisesti vastata todellisuutta. Yleinen on Tuomaan käsityksen mukaan intelligenssimme tuote; sillä on kuitenkin yhtymäkohtia todellisuuden kanssa, sellaisena kuin tämä on olemassa intelligenssin ulkopuolella. Se tapa, jolla intelligenssi tavoittaa kohteensa, antoi Tuomaalle aihetta pitää intelligenssiä korkeammanasteisena kykynä kuin tahto. Tahto vain pyrkii tietoon, kun taas intelligenssi hallitsee tiedon. Jopa toiminnassa valintavapaus pohjautuu intelligenssin arvostelmaan. Inhimillisen toiminnan tarkoituksena on tieto. Onnellisuuden saavuttaminen ei ole niinkään tahdon kuin intelligenssin toiminnan tulos.

Ihmisten yhteiselämä on Tuomaan mielestä tarkoitettu edistämään katolisen opin mukaisen moraalin päämääriä. Valtiovalta on lähtöisin jumalasta, hallitusmuoto taas on kussakin tapauksessa sovitettava olosuhteiden mukaan. Itse Tuomas oli monarkian kannalla. Yhteiskuntateoriassaan hän propagoi taantumuksellista ajatusta kirkon etevämmyydestä maalliseen yhteiskuntaan verrattuna; maallinen elämä valtiossa on vain valmistautumista tulevaan hengelliseen elämään. Hallitsijan valta täytyy alistaa korkeamman, hengellisen vallan alaiseksi. Taivaassa hengellisen vallan johdossa on Kristus ja maan päällä Rooman paavi. Tuomaan opista, jota kutsuttiin tomismiksi, tuli katolilaisuuden ideologinen perusta ja teoreettinen ase.

1200-luvun kolmas suurskolastikko, *Duns Scotus* (n. 1265–1308), opiskeli Oxfordissa ja liittyi fransiskaanimunkistoon. Myöhemmin hän harjoitti opetustoimintaa Oxfordin yliopistossa ja kävi useita kertoja Pariisissa, missä hänelle myönnettiin oppiarvoja.

Duns Scotus piti tärkeimpänä kysymyksenä kysymystä teologian suhteesta filosofiaan. Teologian varsinaisena tutkimuskohteena on jumala, ja filosofian (metafysiikan) tut-

kimuskohteena olevainen. Filosofian avulla saadaan jumalasta vain rajallista tietoa. Ihmisjärki tiedostaa olevaisessa vain sen, minkä se voi abstrahoida aistiemme todistuksista; sen vuoksi ihmisellä ei voi olla mitään tietoa aineettomista substansseista, kuten jumalasta tai enkeleistä. Koska jumala on Duns Scotuksen mukaan ääretön olevainen, niin jumalan olemassaolon todistaminen merkitsee äärettömän olevaisen olemassaolon todistamista. Tämä voidaan todistaa vain etenemällä vaikutuksista niiden viimeiseen ja korkeimpaan syyhyn, so. jumalaan. Kaikki ihmiset eivät kuitenkaan kykene tiedostamaan jumalan tekoja, sillä jumalalla on täydellinen valintavapaus. Hän olisi voinut esim. luoda aivan toisenlaisen maailman kuin meidän maailmamme on tai olla luomatta sitä lainkaan. Hän olisi voinut antaa ihmisille aivan toisenlaiset moraalilait kuin mitä hän on ihmisille määrännyt.

Duns Scotuksen filosofinen oppi oli pohjimmiltaan idealistinen. Sen mukaan jumala on puhdasta muotoa. Kaikki muut olennot ja esineet koostuvat sekä muodosta että aineesta. Tässä mielessä kaikki oliot, myös sielut ja enkelit, ovat aineellisia. Tämä oppi rajoitti huomattavasti spiritualismia, mutta se ei kuitenkaan ollut materialistinen.

Toisin kuin muut nominalistit Duns Scotus katsoi, että yleinen ei ole pelkkä intelligenssin tuote, vaan sillä on perusteensa olioissa itsessään. Yksityisen, yksilöllisen olemassaolon selittämiseksi on edellytettävä, ettei yleinen olemus sinänsä ole universaalinen sen paremmin kuin yksityinenkään. Kaikki muodot – sukujen, lajien ja yksityisolioiden muodot – ovat alun perin olemassa jumalan intelligenssissä. Yleinen on olemassa sekä olioissa (niiden olemuksena) että olioiden jälkeen (käsitteinä, joita ymmärryksemme abstrahoi näistä olemuksista).

Olemuksen ja olemassaolon keskinäistä suhdetta koskevassa kysymyksessä Duns Scotus oli eri mieltä Tuomas Akvinolaisen kanssa. Tuomas ja tomistit katsoivat, että olemuksen ja olemassaolon välinen ero esiintyy todellisena olioissa. Duns Scotus sitä vastoin piti vääränä väitettä, että olemassaolo saattaa olioissa olla jotain muuta kuin olemus.

Sielu on Duns Scotuksen mukaan ihmisruumiin muoto. Jumala luo sielun ihmisen syntyessä, ja ihmisen elinaikana se ei ole erotettavissa ruumiista. Sielu on yksi ja kuolematon. Tieto-opissaan Duns Scotus tähdensi sielun

aktiivisuutta. Tieto muodostuu sekä siitä, mikä on lähtöisin meistä, että siitä, mikä lähtee tiedostettavasta objektista. Niin merkittävää kuin sielun aktiivisuus tiedostuksessa onkin, me olemme tiedostuksessa riippuvaisia myös objektista. Mitä ihmistoimintaan tulee, niin tahto eikä järki hallitsee sen kaikkia lajeja; tahto on järjen yläpuolella. Sitä suuremmalla syyllä voi sanoa, että jumalan tahto on vapaa.

Vaikka Duns Scotuksen oppiin sisältyikin skolastiikkaan kohdistuvan kritiikin aineksia, ne eivät kuitenkaan palvelleet tieteen ja filosofian, vaan teologian tarkoituksia. Duns Scotus väitti, että filosofia ei voi auttaa ihmisen pelastuksessa, koska se sivuuttaa kaiken yksilöllisen ja päättelee vain yleisestä yleiseen. Se johtelee kaiken välttämättömyydestä eikä jumalan tahdosta. Jumalan kolminaisuutta, hänen ihmiseksi tuloaan pojassa enempää kuin maailman luomistakaan tyhjästä ei voida käsittää eikä todistaa filosofiselta katsantokannalta.

Duns Scotuksella, samoin kuin Tuomas Akvinolaisellakin, oli lukuisia seuraajia; he joutuivat ennen pitkää polemiikkiin ja taisteluun keskenään. Tuomas Akvinolaisesta tuli niiden skolastikkojen johtaja, jotka pyrkivät sovittamaan uskon ja järjen ja selittämään uskontotuuksia järjen avulla. Tuomas antoi sen vuoksi intellektille tärkeän merkityksen kaikilla aloilla: teologiassa, tieto-opissa, psykologiassa ja etiikassa. Duns Scotus taas johti niitä skolastikkoja, jotka olivat pettyneet järjen kykyyn palvella uskoa, koska jumaluusoppiin oli uskon järjellisen puolustuksen varjolla tunkeutunut lukuisia harhaoppeja. Sen vuoksi Duns Scotus väitti, että järjen ja uskon, tiedon ja jumaluusopin alueet eivät käy yksiin. Uskon täytyy olla ensisijainen ja järjen on oltava alistussuhteessa uskoon. Etiikassa ylivalta tunnustettiin tahdolle eikä järjelle. Tämä ei merkitse, että Duns Scotuksen oppi oli taantumuksellisempi kuin Tuomas Akvinolaisen oppi, pikemminkin päinvastoin. Duns Scotuksen tahdosta riippumatta uskonkappaleiden järkiperäisen perustelun kritiikki ei johtanut niinkään ajatukseen dogmien ylijärjellisyydestä kuin ajatukseen niiden järjenvastaisuudesta.

Raimundus Lullus oli 1200-luvun vähemmän vaikutuksekas, mutta omaperäinen ajattelija. Hän syntyi 1235 Mallorca-saarella. Nuoruudessaan hän oli ritarina, mutta sitten antautui innokkaasti harjoittamaan tieteitä. Hän ei ainoastaan ottanut osaa aatetaisteluun averroismia vas-

taan, vaan myös kylvi skolastiikkaan eräiden uusien aatteiden siemeniä, jotka elivät kauan hänen jälkeensä. Lullus väitti, että oppi totuuden kaksinaisesta muodosta on hylättävä: on olemassa yksi ainoa totuus ja vain yksi menetelmä sen tiedostamiseksi. Tiedon lähtökohdaksi on otettava kaikkien hyväksymät periaatteet. Lullus oivalsi, että on olemassa sellainen perusperiaatteiden ja -käsitteiden yhdistelytapa, joka yhdelmien oman lain nojalla antaa aina oikeita tuloksia. Jos tämä menetelmä löydetään ja yhdelmien lait tunnetaan, niin oikeat tulokset saadaan automaattisesti, kuin koneen avulla. Tämä ajatus teki Lulluksen sen logiikan etäiseksi edelläkävijäksi, joka ratkaisee eräitä tehtäviä ajatuskoneiden avulla. Lullus kuoli vuonna 1315.

Taistelu skolastiikkaa vastaan 1200-luvulla. Roger Bacon

1200-luku nosti esiin paitsi suuria systemaatikkoja skolastiikan alalla myös monia merkittäviä tiedemiehiä. *Roger Bacon* (n. 1214–1292) oli heistä huomattavin. Hän opiskeli Oxfordissa, liittyi Pariisissa fransiskaanimunkistoon ja aloitti siellä opetustoimintansa.

Baconin teoksissa aavistaa protestin feodaaliyhteiskunnan sosiaalisia perusteita vastaan. Suomiessaan tuon ajan tapoja hän ei säästänyt ketään, ei edes itse paavia. Vastaukseksi tähän arvosteluun Baconin oppi tuomittiin ja hänet itsensä pantiin pitkäksi aikaa (1278–1292) vankeuteen; hän pääsi vapaaksi vasta vähän ennen kuolemaansa.

Roger Baconin tieteellisten ja filosofisten aatteiden historiallinen merkitys on vaihteleva. Tieteen ja tieteen logiikan alalla hän oli todellinen uudistaja, joka oli huomattavasti edellä ajastaan. Filosofiassa taas hän oli paljossa sekä tieteellisistä aatteistaan että senaikaisesta filosofiasta jäljessä. Vanhojen skolastikkojen tavoin hän rajoitti filosofian tehtävät uskon puolustukseen. Hänen tietoteoreettisiin käsityksiinsä sekoittui huomattavassa määrin mystiikkaa ja teologiaa. Roger Bacon esitti kuitenkin uuden kriittisen näkemyksen skolastiikasta ja uuden tieteenkäsityksen, jotka olivat ristiriidassa hänen katsomustensa mystisten ainesten kanssa.

Roger Bacon katsoi, että totuuden saavuttaminen edellyttää tiedon tiellä olevien ja erehdyksiä synnyttävien esteiden poistamista. Tärkeimmät niistä ovat hänen mielestään väärän auktoriteetin noudattaminen, syvälle juurtuneen tavan vaikutus, tietämättömyyteen liittyvät ennakkoluulot ja oppineiden pyrkimys naamioida tietämättömyytensä näennäisen viisauden taakse. Tie totuuteen kulkee vanhan ajan kielten, matematiikan ja valo-opin opiskelun sekä kokeellisten tutkimusten ja jumaluusopin kautta. Roger Bacon erotti materian käsitteen jumalan käsitteestä ja kehitteli uusia ajatuksia kappaleiden muodoista, maailmasta, liikkeestä, ajasta ja ikuisuudesta sekä tyhjyydestä. Hän tähdensi astronomian merkitystä tarkalle kronologialle ja suunnitteli juliaanisen kalenterin uudistusta, joka pantiin toimeen vasta kolme vuosisataa myöhemmin.

Tiedon tärkeimpinä välineinä ja lähteinä Roger Bacon piti kokemusta, loogista päättelyä ja auktoriteettia. Myös logiikan kannalta oikeiden päätelmien täytyy olla kokemuksen varmentamia. Kaikista tiedon lähteistä vain kokemus on itseisarvo. Sitä vastoin auktoriteetin ja jopa loogisen päättelyn arvo riippuu kokemuksesta. Kokemus ei kuitenkaan riitä totuuden saavuttamiseksi. Sitä on täydennettävä korkeammilla tiedostustavoilla, nimittäin filosofialla ja jumaluusopilla. Korkeimman tiedon asteita koskevassa opissaan Roger Bacon jätti tieteen maaperän ja astui mystiikan tielle.

1300-luvun nominalistit. Vilhelm Okkamilaisen koulukunta

1300-lukua leimasi nominalismin uusi filosofialle ja tieteelle hedelmällinen nousu. Nominalismin merkittävin edustaja oli *Vilhelm Okkamilainen* (n. 1300–n. 1349). Hän oli syntynyt Englannissa ja opiskeli Oxfordin yliopistossa. Vilhelm Okkamilainen oli fransiskaani. Hän vastusti kirkon poliittisia vaateita, minkä vuoksi joutui kirkon vainoamaksi ja etsi turvapaikkaa keisari Ludvig Baijerilaisen luota. Poliittisten teosten lisäksi Vilhelm Okkamilainen kirjoitti useita jumaluusopillisia ja filosofisia teoksia (logiikasta ja Aristoteleen fysiikasta). Hän saattoi päätökseen edeltäjiensä aloittaman jumalan olemassaolon filosofisten todistusten kritiikin julistamalla, että jumalan olemassaolo on uskon eikä todistuksiin nojautuvan filosofian kohteena.

Vilhelm Okkamilaisen mukaan vain aistimellinen, näkemyksellinen tieto (jota sanotaan intuitioksi) voi varmentaa minkä tahansa olemassaolon ja vain se koskee tosi-

asioita. Oppiin aistimellisen intuition ja kokemuksen osuudesta tiedostuksessa liittyi hänellä kaksi muuta tärkeää tietoteoreettista periaatetta: selityksen yksinkertaisuuden vaatimus (ekonomian eli säästäväisyyden periaate, principium parsimoniae) ja väittämä, jonka mukaan vain yksityinen on olemassa todellisesti (nominalismi). Vilhelm Okkamilaisen esittämä säästäväisyyden vaatimus ei ollut luonteeltaan subjektivistinen, se oli suunnattu tuon ajan skolastisia hypoteeseja vastaan, jotka tieteen kannalta olivat todella hedelmättömiä ja monimutkaistivat tarpeettomasti selitystä.

Vilhelm Okkamilaisen mielestä tiedon tarkoituksena on reaalisesti olemassaolevan yksityisen, yksilöllisen käsittäminen. Yleinen on olemassa vain tiedostavan subjektin ymmärryksessä. Ymmärryksen ja sielun ulkopuolella jokainen olio on yksityisolio. Vaikka kaikki todellinen on Vilhelm Okkamilaisen mukaan yksityistä, yksilöt voidaan kuitenkin ajatuksellisesti jakaa luokkiin, so. sukuihin ja lajeihin. Itse olioissa ei ole yleistä eli universaalista enempää kuin partikulaaristakaan. Kumpikin on ominaista vain sille tavalle, jolla me tarkastelemme samaa oliota. Miten sitten ajattelussa siirrytään yleiseen (universaaleihin)? Tämän siirtymisen selittämiseksi Okkamilainen kehitteli käsityksen intentiosta, so. ajattelun tavoitteisuudesta, loogisista ja psykologisista toimituksista tai merkeistä. Kaikki yleiskäsitteet (universaalit) ovat merkkejä (termejä), jotka loogisesti tarkoittavat useita objekteja.

Universaalit eivät ole ominaisia itse oliolle, ne ovat aina olemassa olion jälkeen (post rem); ne esiintyvät vain ymmärryksessä, joskaan ne eivät ole kokonaan vailla objektiivista merkitystä. Vaikka universaali on pelkkä merkki, se ei kuitenkaan korvaa mitä olioita tahansa, vaan ainoastaan ne, jotka sinänsä ovat toistensa kaltaisia. Sen vuoksi Okkamilaisen nominalismia sanotaan toisinaan terminismiksi (nimitys johtuu sanasta »termi»). Okkamilaisen terminismi oli yhteydessä hänen oppiinsa kokemuksesta. Koska vain yksityisoliot ovat objektiivisesti todellisia, niin objektiivisen maailman tiedostaminen alkaa kokemuksesta ja tapahtuu aistimuskanavia myöten. Näkemyksellinen eli intuitiivinen tieto on primaari tiedonlaji, se kohdistuu yksityiseen. Sen jälkeen seuraa abstraktinen tieto eli yleistä koskeva tieto. Vaikka kaikki tieteet lähtevät yksityiseen kohdistuvan tiedon pohjalta, ne kaikki käsittelevät yleistä.

Näiden edellytysten varaan Vilhelm Okkamilainen rakensi tieteenteoriansa. Tieteet jakaantuvat reaalitieteisiin ja rationaalisiin tieteisiin. Reaalitieteet tarkastelevat käsitteitä sen kannalta, miten nämä suhtautuvat olioihin, ja rationaaliset tieteet siltä kannalta, miten tietyt käsitteet suhtautuvat toisiin käsitteisiin, eivät olioihin.

Vilhelm Okkamilaisen nominalismi oli kaksinaista. Toisaalta Okkamilainen kehitteli hedelmällisen opin kokemuksesta tiedon lähteenä, toisaalta hän rajoitti tiedon välineet »merkkeihin». Okkamilaisen nominalismi heijastui myös hänen *psykologiassaan*. Kokemuksessa ei ole mitään, mikä antaisi meille varmuuden sielun immateriaalisen substanssin olemassaolosta. Sen vuoksi ei ole mitään perusteita omistaa ihmiselle muotoa, joka olisi kuolematon substanssi. Jumalan kaikkivoipa tahto on Okkamilaisen mukaan ainoa moraalin lähde. Jos jumala olisi tahtonut, hän olisi voinut antaa ihmisille toisenlaiset moraalikäskyt.

Vilhelm Okkamilaisen oppi levisi laajalle sekä Englannissa että Länsi-Euroopan mannervaltioissa. Okkamilaisen huomattavimmat jatkajat olivat Nicolaus de Ultricuria, Jean Buridan ja Nicolaus Oresmius.

Nicolaus de Ultricuria vei Vilhelm Okkamilaisen opin äärimmäisiin johtopäätöksiinsä. Hän kiisti kategorisesti uskontotuuksien filosofisen perustelun mahdollisuuden. Kaikki kausaliteettiin perustuvat jumalan olemassaolon todistukset, joissa päätellään luoduista olennoista niiden syyhyn, so. jumalaan, Nicolaus katsoi loogisesti kestämättömiksi. Nicolauksen fysikaalinen oppi oli vielä radikaalimpi: hän sanoutui siinä irti aristoteelilaisuudesta ja palasi Epikuroksen atomistiikkaan. Nicolaus välitti skolastiikkaan materialismista saatuja vaikutteita. Hänen oppinsa mukaan kappaleiden synty ja tuho johtuvat siitä, että yhtyessään toisiinsa atomit muodostavat kappaleita ja hajaantuessaan aiheuttavat niiden hajoamisen. Hänen oppinsa hämmästytti rohkeudellaan, uutuudellaan ja paradoksaaliudellaan. Ei ole ihme, että eräs Nicolauksen tutkielma sekä hänen kirjeensä teologi Bernard d'Arezzolle tuomittiin julkisesti poltettaviksi.

Jean Buridan (1300-luku) oli Vilhelm Okkamilaisen seuraajien Pariisin koulukunnan näkyvin hahmo. Hän toimi Pariisin yliopistossa todennäköisesti 1350- ja 1360-luvulla ja oli kahdesti yliopiston rehtorina. Buridan ei ollut jumaluusoppinut, vaan Vilhelm Okkamilaisen

koulukuntaan kuulunut loogikko ja filosofi. Logiikassa hän jatkoi Okkamilaisen terminismin perinnettä. Nicolaus de Ultricurian tavoin hän tutki fysiikkaa, mekaniikkaa, ja suhtautui kriittisesti Aristoteleen fysikaalisiin teorioihin, erityisesti hänen liiketeoriaansa. Buridan koetti selittää, millä tavoin taivaankappaleet voivat itse jatkaa liikettään ilman ulkopuolisia liikuttajia sen jälkeen, kun jumala antoi niille luomisen alussa tietyn impulssin.

Etiikan alalla Buridan on tunnettu tahdonvapautta koskevasta opistaan. Sielu on vapaa. Koska se on yhtä eräiden kykyjensä kanssa, niin myös tahto ja ymmärrys ovat vapaita. Kun ihminen joutuu kahden vastakkaisen vaihtoehdon eteen, joilla on samanarvoiset edellytykset, hän voi tahdonvapauden turvin valita jommankumman näistä vaihtoehdoista. Ymmärrykselle kuuluu ratkaiseva sananvalta tässä valinnassa.

Myös *Nicolaus Oresmius* (n. 1320–1382) oli Wilhelm Okkamilaisen huomattava seuraaja Pariisissa. Kuten muutkin okkamilaisuuden merkkimiehet, hän harjoitti paitsi teologiaa myös tiedettä. Nicolaus Oresmius koetti muotoilla kappaleiden putousliikkeen lain, kehitteli opin Maan vuorokautisesta pyörimisliikkeestä ja esitti ajatuksen koordinaattien käyttöönotosta. Hän esitti joukon vakuuttavia todisteita sen väitteen tueksi, että vuorokautinen pyörimisliike on ominaista Maalle eikä taivaalle.

Skolastiikka oli erikoislaatuinen, feodaaliyhteiskunnan henkiselle elämälle tunnusomainen filosofian muoto. Siinä ilmeni kaikkein selvimmin tutkivan ajattelun alistaminen uskon alaiseksi. Feodaaliyhteiskunnan filosofian yli tuhat vuotta kestänyt kehitys tuotti laihoja tuloksia niin filosofian kuin tieteenkin alalla, sillä älynlahjoiltaan huomattavatkin ajattelijat eivät etsineet totuutta, vaan uskonkappaleiden perustelutapoja. Ajattelu ei tutkinut ongelmaa sellaisenaan, vaan etsiytyi jo etukäteen hyväksyttyyn tulokseen. Tälle pohjalle rakentuvan filosofian täytyi rappeutua niin pian kuin tiede vahvistui ja otti suhteellisen riippumattoman tutkimusalueen haltuunsa. Tämä kävi mahdolliseksi silloin, kun feodaalijärjestelmän puitteissa syntyi uusi tuotantotapa. Tuolloin alkoivat muotoutua uudet yhteiskunnalliset suhteet, jotka valmistivat maaperää kapitalistiselle yhteiskunnalle.

III. Venäjän filosofinen ajattelu 800–1600-luvulla

Slaavilaiset kansat joutuivat monien vuosisatojen ajan käymään ankaraa taistelua hunneja, avaareja, kazareja, petšenegejä, kumaaneja ym. paimentolaisia vastaan, jotka yrittivät alistaa ne valtaansa. 500–700-luvulla oli käynnissä muinaisvenäläisen kansallisuuden muodostusprosessi. Se päättyi 800- ja 900-luvulla, jolloin itäslaavilaiset heimot yhdistyivät Muinais-Venäjän yhtenäisvaltioksi. Muinais-Venäjän feodaalivaltion sosiaalihistorialliset syntyedellytykset olivat maan feodaalisen yksityisomistuksen ilmaantuminen, joka johti sukulaitoksen rappeutumiseen, sekä omistuksellinen eriarvoisuus ja siihen liittyvät kärkevät ristiriidat omistajien ja omistamattomien, rikkaiden ja köyhien välillä, jotka ilmenivät orastavana luokkataisteluna. Muinais-Venäjän feodaalivaltion kehitys oli yhteydessä feodaaliherrojen ja koronkiskureiden harjoittamaan omistamattoman väestön sortoon, joka aiheutti talonpoikien spontaania liikehdintää ja kapinointia maalla ja käsityöläisten kapinointia kaupungeissa.

Muinaisslaavilaisten kansojen käsitykset olivat luonteeltaan polyteistisia. Slaavit uskoivat kuolemantakaiseen maailmaan ja palvoivat esivanhempiaan ja jumalia, joista on mainittava erityisesti ukkosen jumala Perun, auringon jumala Daždbog, tulen jumala Svarog, elävöittävien luonnonvoimien jumala Jaril, karjan jumala Veles ym.

700–800-luvulla ilmaantui slaavilainen kirjoitus (glagoliittinen kirjoitus), jolla oli tärkeä merkitys Venäjän kulttuurin kehityksessä. Myös kristinuskon virallinen omaksuminen (900-luvulla) oli varsin merkittävä tapahtuma Venäjän historiassa, koska se saattoi Venäjän osalliseksi korkeammalla tasolla olevasta Bysantin kulttuurista ja tämän välityksellä myös antiikin kulttuurista sekä edisti Muinais-Venäjän feodaalivaltion lujittumista ja sen yhteyksien kehittymistä Länsi-Euroopan ja Lähi-Idän valtioihin. Kirkko ja luostarit olivat silloin feodalismin henkisen kulttuurin keskuksia ja kirjoitustaidon levittäjiä.

Feodaalisten suhteiden kehitys puolestaan johti eristäytymispyrkimysten voimistumiseen ja edisti 1000–1100-luvulla Muinais-Venäjän valtion pirstoutumista pieniin läänitysruhtinaskuntiin. Feodaalinen hajanaisuus, joka säilyi vielä 1200- ja 1300-luvullakin, vaikutti kielteisesti

Venäjän historiallisiin kohtaloihin. Sen vuoksi Venäjän edistykselliset ajattelijat ja vaikuttajat kiinnittivät suurta huomiota kysymykseen Venäjän maiden yhdistämisestä yhtenäisvaltioksi, joka takaisi maan itsenäisyyden.

1000- ja 1100-luvulla hengellisissä opetuskirjoissa ja maallisia aiheita käsittelevissä käsinkirjoitetuissa teksteissä alettiin käyttää termiä filosofia eli viisaustiede. 1000–1400-luvulla Venäjällä tunnettiin hyvin Aristoteleen, Platonin, Demokritoksen, Epikuroksen, Homeroksen sekä bysanttilaisten ajattelijoiden teoksia. Lisäksi tunnettiin monia keskiajan länsieurooppalaisten ajattelijoiden teoksia.

Koska filosofia ei tuona aikana vielä ollut irrottautunut muista tiedonhaaroista, vaan oli sulautunut yhteen uskonnollisen opin kanssa, niin filosofisia kysymyksiä maailmankaikkeudesta, ihmisestä ja hänen asemastaan luonnossa ja yhteiskunnassa, samoin kuin psykologian ja moraalin ongelmiakin, käsiteltiin kronikoissa, tarinoissa ja kertomuksissa, saarnoissa, opetus- ja hartauskirjoissa, joissa nämä kysymykset ja ongelmat kietoutuivat yhteen erilaisten historiallisten tiedonantojen kanssa ja pääsääntöisesti puettiin uskonnolliseen kaapuun.

1000–1300-luvun teosten filosofiset aatteet

Yksi Venäjän kirjallisuuden varhaisimmista muistomerkeistä on Nestorin *Kertomus menneistä vuosista* (eli Vanha kronikka). Kirjoittajan tarkoituksena oli selvittää, »mistä Venäjänmaa on saanut alkunsa». Hän tahtoi kuvailla muinaisslaavilaisten kansojen vaiheet sekä osoittaa näiden kansojen kohtalonyhteyden ja Muinais-Venäjän aseman maailman kansojen joukossa. Nestor omisti *Kertomuksessaan* runsaasti huomiota pakanalliselle ideologialle sekä kristinuskon leviämiselle ja vakiintumiselle Muinais-Venäjälle. Hän asetti pakanallisten jumalien vastakohdaksi kristinuskon jumalan kaiken olevaisen luojana. Koska Nestor ei tuntenut yhteiskuntakehityksen todellisia syitä, hän vetosi sellaisiin moraalikäsitteisiin kuin hyvä (eli kaitselmus) ja paha (eli saatanallinen viettelys), palkinto ja rangaistus. Jumala on Nestorin mukaan antanut ihmiselle kuolevaisen ruumiin ja kuolemattoman sielun sekä vapaan tahdon. Sen vuoksi itse ihminen viime kädessä päättää, miten hän menettelee, hän itse taipuu hyvään tai pahaan ja on vastuussa jumalalle teoistaan. Nestorin mukaan viet-

telykseen eivät lankea vain erilliset yksilöt, vaan toisinaan myös kokonaiset kansat. Jälkimmäisessä tapauksessa rangaistus kohtaa niitä kansoja, jotka jumalan antamista ennusmerkeistä (varoituksista) välittämättä ovat rikkoneet ennalta asetetun lain.

Kertomus menneistä vuosista heijasti muinaisslaavien siirtymistä sukulaitoksesta feodalismiin, polyteismista monoteismiin, pakanallisesta maailmankatsomuksesta kristilliseen maailmankatsomukseen. Se sisältää laajan tosiasia-aineiston, jonka nojalla voidaan arvioida Muinais-Venäjän kehitysteitä. Kertomus oli yritys käsittää Venäjän historia osana maailmanhistoriaa.

Ruhtinas Svjatoslav Jaroslavitšin *Izbornik 1076*, jonka on laatinut joku kirjanoppinut Ioannes, on omintakeinen filosofis-eettinen teos. Se heijastaa kristinuskon leviämistä Muinais-Venäjälle ja varhaisfeodaalisten suhteiden muotoutumista, johon liittyi ankaria yhteiskunnallisia ristiriitoja. *Izbornikin* alkuluvussa ylistetään kirjaviisautta ja tiedonhalua. Kirjoittaja esittää kokonaisen moraalisääntöjen järjestelmän, jossa hän puolustaa feodaaliherrojen, mm. ruhtinaiden, valtaa ja vaatii kansalta kuuliaisuutta, kärsivällisyyttä ja nöyryyttä. Samalla hän kehottaa rikkaita suistamaan ahneuttaan, etteivät vajoaisi ryövärien asteelle, osoittamaan ihmisrakkautta, antamaan almuja vaivaisille ja kerjäläisille, säälimään heikkoja ja orpoja sekä pyrkimään siveelliseen puhtauteen.

Tiettyä filosofista mielenkiintoa on Kiovan metropoliitan Nikiforin *Kirjeellä* Vladimir Monomahille (1100-luku). Uskonnollisen problematiikan ohella kirjoittaja koskettelee kysymystä ihmisestä, hänen sielunsa sijainnista, järjestä ja aisteista inhimillisen tiedon lähteinä.

Nikifor todistelee, että ihminen on jumalan luomus ja muodostuu kahdesta, henkisestä ja aineellisesta, elementistä. Sielu ja ruumis ovat jatkuvasti sotajalalla keskenään: ruumis vastustaa henkeä ja henki ruumista. Nikifor pitää täydellisenä sellaista tilaa, jossa henki hallitsee ruumista ja taltuttaa lihan himot. Itse sielu on Nikiforin mukaan »jumalallisen innoituksen» luoma, se on kuolematon ja sijaitsee päässä. Sielulle on ominaista kolme voimaa: sana (järki), aistit ja tahto. Etusijalla on sana eli järki, joka on sielun voimista »vanhin ja korkein»; se erottaa ihmisen kaikista eläimistä, ja ihminen tiedostaa sen avulla ympäröivää maailmaa; kuitenkin se johtaa ihmisiä myös ylpey-

teen ja epäjumalanpalvelukseen. Aistit, kuten näkö, kuulo, hajuaisti, tunto ja makuaisti, ovat Nikiforin mukaan sielun palvelijoita; tärkein niistä on näkö. Nikifor yhdistää filosofiset mietelmänsä sielusta ja sen voimista uskonnollissävyisiin eettisiin opetuksiinsa.

1200–1300-luvulla Venäjälle ilmaantuivat muokatut ja täydennetyt bysanttilaiset filosofiset teokset *Tolkovaja Paleja, Ptšela, Dioptra* ym.

Tolkovaja Palejassa (1200-luku) käsitellään sivukaupalla raamatullisia ja apokryfisiä kertomuksia maailman luomisesta ja ns. vanhatestamentillista historiaa. Tämän teoksen merkitys on kuitenkin siinä, että se sisältää laajoja tietoja luonnosta ja siinä pohditaan sielun ja ruumiin keskinäistä suhdetta.

Palejan kosmologia noudattelee bysanttilaisen kirjailijan Kosmas Indikopleusteen maakeskisen opin linjoja. Teoksessaan *Kristillinen topografia* Kosmas kuvasi Maan suunnikkaan muotoiseksi ja valtameren ympäröimäksi litteäksi kappaleeksi; Maa on hänen mukaansa liikkumaton keskipiste, jonka ympäri kaikki maailmat kiertävät, ja tähdet ovat kiinnittyneet taivaankanteen. Sellaisille luonnonilmiöille kuin ukkonen, salama ja sade annetaan *Palejassa* sekä luonnollinen että yliluonnollinen selitys.

Palejan kirjoittaja väittää, että toisin kuin »eläinten sielu» ihmissielu ei ole aineellista, vaan jumalallista alkuperää. Ihmissielulle on tunnusomaista järki (sana), se on katoamaton eli kuolematon; ihmissielu ei kuitenkaan ole yhtä jumalan kanssa, se on jotain alemmanasteista jumalan rinnalla, koska jumala luo sielun omasta tahdostaan. Sielua sellaisenaan on mahdotonta aistia, se on aineeton ja näkymätön. Sielun ja ruumiin, noiden kahden vastakkaisen substanssin, yhdistyminen on kokonaan jumalallisen viisauden eikä luonnon varassa. Siitä huolimatta ruumis vaikuttaa sieluun tartuttaen siihen »tautejaan» (himo, murhe, nautinnonhalu). Ymmärrys sijaitsee aivoissa ja himot sydämessä; vaikka ymmärrys onkin aineeton, se yhtyessään »verisuonien» välityksellä eri ruumiinelimiin hallitsee yhdessä sydämen kanssa ihmisen toimintaa ja käyttäytymistä. Ymmärryksen tehtävänä on toisaalta ottaa vastaan aistien todistukset, toisaalta »käsittää» nämä todistukset. Ihmisen tahto on vapaa.

Jumalan viisauteen vedoten *Palejassa* esitetään anatomisia ja fysiologisia tietoja ihmisestä. Tällöin todetaan ihmisten ruumiillisten ja henkisten kykyjen erilaisuus sekä vanhempien keskinäisen rakkauden ja heidän elämäntapansa vaikutus lapsen sikiökauden aikaiseen kehitykseen. *Palejan* kirjoittaja katsoo inhimillisen tiedon olevan lähtöisin itse jumalalta; hänen mielestään totuuden paljastavat evankeliumit ja apostoliset tarinat. Kirjoittaja hylkää astrologian.

Viimeistään 1200-luvulla ilmaantui *Ptšela* (Mehiläinen), johon oli koottu katkelmia Platonin, Aristoteleen, Anaksagoraan, Ksenofonin, Demokritoksen, Epikuroksen, Pythagoraan, Sokrateen, Aiskhyloksen, Sofokleen, Euripideen ja monien muiden vanhan ajan ajattelijoiden ja kirjailijoiden teoksista ja lausunnoista sekä otteita jumaluusopillisista kirjoista. *Ptšelan* eri jaksoissa käsitellään eettisiä ja filosofisia ongelmia: viisautta, hyveellisyyttä, totuutta, ystävyyttä, uskoa ja lakia ym. Tarkoin aihepiireittäin ryhmitetyissä katkelmissa korostetaan, että »viisaus hallitsee kaikkia hyveitä» ja että hyveellisyys on kaiken viisauden alkujuuri ja lähde, kun taas »viekkaus saa alkunsa järjettömyydestä». Useat ajatelmat käsittelevät moraaliperiaatteita ja ihmisten moraalisia velvollisuuksia jokapäiväisessä elämässä. Näissä mietelauseissa ylistetään siveellisyyttä.

1300-luvulla Venäjälle ilmaantui *Dioptra* (Kuvastin) -niminen filosofinen teos. *Dioptran* varhaisin venäjänkielinen jäljennös on peräisin vuodelta 1388. Tämän teoksen kirjoitti bysanttilainen ajattelija Filip Erakko (Filip Filosofi) todennäköisesti 1000-luvun jälkipuoliskolla, ja se levisi laajalle sivistyneisiin yhteiskuntapiireihin [7]. *Dioptrassa* tarkastellaan sielun suhdetta ruumiiseen, jumalan olemusta, ihmistä ja hänen luonnettaan, maailmanrakennetta, »maailmanloppua» ja »viimeistä tuomiota».

Vaikka kokonaisuutena katsoen tekijä pitäytyy kristilliseen oppiin jumalasta ja jumalallisesta viisaudesta, *Dioptrassa* on kuitenkin havaittavissa spontaani materialistinen suuntaus. *Dioptran* mukaan jumala luo sielun ja ruumiin samanaikaisesti ihmisen sikiämishetkellä; sielu ja ruumis ovat kiinteässä yhteydessä ja vuorovaikutuksessa keskenään. Sielu ohjaa ruumista samalla tavoin kuin ratsastaja ohjaa ratsuaan, ja ruumis on sieluun verrattuna jotakin alemmanasteista, aistittavaa; siitä huolimatta »sielu on ilman ruumista yhtä tyhjän kanssa», koska se on ruumiin oppilas, se näkee ihmisen silmillä, kuulee hänen korvil-

laan, puhuu hänen kielellään ja tekee hänen käsillään. Tässä mielessä sielu on riippuvainen ruumiista. Sielun aktiivisuus ilmenee vain ruumiin kautta. Ruumiiton sielu on mahdollinen vain kuolemantakaisessa maailmassa, mutta ei maallisessa elämässä. Ruumiille ovat piirteellisiä alhaiset ominaisuudet, jotka pyrkivät eksyttämään sielun oikealta tieltä.

Koska ihminen koostuu ruumiista ja sielusta, hän kuuluu sekä aineelliseen että henkiseen maailmaan. Aineellinen, fyysinen maailma koostuu neljästä elementistä (maasta, vedestä, ilmasta ja tulesta), jotka ihmisessä esiintyvät muuntuneessa muodossa »neljänä nesteenä». Sielu koostuu kolmesta osasta: ymmärryksestä, puheesta ja varsinaisesta sielusta. Sille ovat ominaisia seuraavat voimat: järki eli ajattelu, kiihko ja halu. Ajattelu (järki) on sielun tärkein voima. Sielun ominaisuudet, kuten viha ja raivo, siveys ja paheellisuus, nöyryys, rohkeus jne., ihmisen luonne, hänen himonsa ja hyveensä eivät määräydy jumalan tahdosta, vaan neljän nesteen, neljän alkuaineen keskinäisestä suhteesta. Sielunominaisuuksiin vaikuttavat myös paikallisuus, ihmisen ikä, ilmasto ym. luonnonsuhteet. Ihminen on *Dioptran* mukaan kuolevainen, hänen sielunsa sitä vastoin kuolematon. Sielun kohtalo ihmisen syntymän jälkeen ei riipu enää jumalasta, vaan siitä, mitä tietä ihminen lähtee kulkemaan. Jumala ei siis ole vastuussa ihmisteoista, vaan ihmiset itse vastaavat teoistaan. Jumala on välinpitämätön ihmisten toiminnasta ja käyttäytymisestä jokapäiväisessä elämässä. Hyveen tie johtaa onnellisuuteen, paheen tie ikuisiin tuskiin. Tähän kytkeytyvään kysymykseen, onko ihmistahto vapaa, *Dioptrassa* annetaan myönteinen vastaus: ihminen on saanut jumalalta vapaan tahdon, valintavapauden.

Yhteiskunnalliset ongelmat 1000–1200-luvun venäläisten ajattelijoiden teoksissa

1000–1200-luvun venäläisiä ajattelijoita askarruttivat aivan erityisesti maan kohtalot, kysymykset siitä, mikä on Venäjän asema muiden maailman kansojen joukossa ja miten voidaan tehdä loppu maan feodaalisesta hajanaisuudesta ja ruhtinaskuntien välisestä eripuraisuudesta, puolustaa Venäjänmaan itsenäisyyttä ja riippumattomuutta ja lisätä sen mahtia.

1000-luvun alussa näki päivänvalon Illarionin *Esitys laista ja siunauksesta*. Sen johtoajatuksena on kehotus itäslaavilaisten kansojen yhdistymiseen yhtenäisvaltioksi ja ylistyslaulu Venäjänmaalle. Samalla teoksessa tuomitaan oppi, jonka mukaan kreikkalaiset ovat valittu kansa, ja moititaan eräiden kansojen laajentumispyrkimyksiä, mm. Bysantin vaateita Venäjän suhteen.

Samaa ajatusta slaavilaiskansojen yhteisistä alkujuurista ja historiallisesta kohtalonyhteydestä sekä välttämättömyydestä yhdistää nämä kansat suuriruhtinaan johtamaksi yhtenäisvaltioksi julistettiin Venäjän kirjallisuuden merkkiteoksiin kuuluvassa *Kertomuksessa Igorin sotaretkestä* ym. 1100-luvun teoksissa sekä edellä mainitussa *Kertomuksessa menneistä vuosista*. Niissä tuomittiin jyrkästi feodaaliherrojen välinen eripuraisuus ja sisällissodat, jotka aiheuttivat suunnatonta vahinkoa slaavilaisille kansoille ja heikensivät Venäjän puolustuskykyä maahantunkeutujia vastaan. Merkillepantavaa on, että *Kertomuksessa menneistä vuosista* puhuttiin ensi kerran Muinais-Venäjän kirjallisuudessa valtion syntymisestä kansan ja ruhtinaiden välisen yhteiskuntasopimuksen pohjalta; kansa näet uskoi ruhtinaille Venäjänmaan hallinnon. Tosin tekijä oli virheellisen varjagiteorian kannalla, jonka mukaan Venäjän valtion perustivat varjagit. Feodaaliherrat pyrkivät tämän teorian avulla perustelemaan valtaansa kansaan.

Varhaisfeodalismin aikaisia moraaliperiaatteita esitettiin *Vladimir Monomahin opetuksessa, Daniil Zatotšnikin kertomuksessa* ym.

Opetuksessa todisteltiin, että ihmisen pitää turvautua jumalaan eikä kadehtia jumalan lain rikkojia, sillä ennemmin tai myöhemmin jumala rankaisee heitä. *Opetus* kehotti välttämään pahaa, valhetta, juopottelua, laiskuutta ym. paheita ja kannusti tekemään hyvää ja vaalimaan sielun puhtautta; se teroitti pidättyväistä puhetapaa, ymmärryksen nöyryyttä, mielenmalttia ja vaatimattomuutta ja kehotti auttamaan leskiä, vaivaisia ja orpoja, suojelemaan ihmisten omaisuutta ryöstöltä sekä estämään voimakkaita sortamasta heikkoja. *Opetuksen* laatija suhtautui kielteisesti erakkoelämään, munkkiuteen ja itsekidutukseen. Hän opetti työteliäisyyttä ja tietopiirin laajentamista.

Daniil Zatotšnikin kertomuksessa, jolla on näkyvä sija 1200-luvun Venäjän yhteiskunnallisen ajattelun historiassa, ylistetään viisautta ja tuomitaan tietämättömyys. Siinä

esitetään ajatus, että »älykkään ihmisen sydäntä lujittavat ruumiissa hänen kauneutensa ja viisautensa». Daniil neuvoi ruhtinasta arvioimaan ihmisiä heidän älynsä eikä heidän rikkautensa ja komean pukunsa mukaan; ruhtinaan on annettava etusija viisaille ja oikeudenmukaisille ja karkotettava lähipiiristään typerät ja rikkaat.

Yhteiskunnallisten aatteiden kehitys 1400–1600-luvun Venäjällä

1200–1400-luvun mongolivalta aiheutti Venäjälle suunnatonta vahinkoa, se toi mukanaan ennen kuulumattomia onnettomuuksia ja hirvittäviä hävityksiä. Mongolivalta esti vuosisadoiksi maan taloudellisen, poliittisen ja sivistyksellisen kehityksen, mikä puolestaan vaikutti haitallisesti Venäjän filosofisen ja yhteiskunnallis-poliittisen ajattelun kehitykseen.

1300–1500-luvulla Venäjällä jatkui ankara taistelu keskitetyn valtion kannattajien ja separatistien välillä. Edelliset pyrkivät luomaan voimakkaan keskitetyn valtion, joka kykenisi torjumaan valloittajien ja orjuuttajien hyökkäykset, jälkimmäiset (pajarit) eivät välittäneet maan yhteiseduista ja tavoittelivat vain henkilökohtaista hyötyä. Samoihin aikoihin alkoi Moskovan ruhtinaskunnan kohoaminen muodostumassa olevan Venäjän valtion keskukseksi.

Valtiolliset yhdistymispyrkimykset kuvastuivat ideologisessa taistelussa, poliittisessa ja kaunokirjallisuudessa, opetuksissa sekä kirkollisissa ja uskonnollisissa riidoissa.

Munkki *Filofei* esitti kirjeessään Vasili III:lle (1500-luvun alku) uskonnolliseen muotoon puetun teorian »Moskovasta kolmantena Roomana». Sen mukaan historiallinen tapahtuminen perustuu kaitselmukseen. »Vanha Rooma» kristinuskon keskuksena luhistui. »Uusi Rooma» (Konstantinopol) kristillisten oppien jatkajana kaatui turkkilaisten rynnistykseen. »Kolmas Rooma, Moskova», joka on kristillisen uskonopin todellinen jatkaja, »pysyy pystyssä ikuisesti». Tämän »kolmannen Rooman» teorian ilmaantuminen ei ollut mikään sattuma. Se osui samaan aikaan kuin turkkilaisten suorittama Konstantinopolin valloitus, joka sinetöi Bysantin keisarikunnan kohtalon, mongolivalloittajien lopullinen murskaaminen ja maailman suurvaltoihin kuuluvan Venäjän lujittuminen. Venäjän kansa oli ennen kuulumattomien uhrausten hinnalla

pelastunut täydelliseltä häviöltä ja samalla pelastanut Länsi-Euroopan maat ja niiden kulttuurin ryöstöltä ja hävitykseltä.

Filofei katsoi »vanhan» ja »uuden» Rooman kukistumisen johtuneen siitä, että kumpikin oli pettänyt oikean uskon, kreikkalaiskatolisuuden, ja että jumala oli tästä rangaissut niitä. Filofein käsitystä maailmanhistoriasta väritti uskonnollinen mystiikka, kaitselmususko.

Huomattava venäläinen ajattelija ja yhteiskuntamies *Ivan Peresvetov,* Iivana Julman aikalainen, tuomitsi 1500-luvun puolimaissa pajarit ja läänitysruhtinaat. Hän laati teoksensa anomuskirjojen sekä tsaari Konstantinista ja sulttaani Muhametista kertovien tarinoiden muotoon. Aateliston ideologina Peresvetov tähdensi separatismin vahingollisuutta sekä ylimysten ja etuoikeuksiinsa tarrautuneen vanhan pajarisäädyn omavaltaisuuden turmiollisuutta. Hän asetti pajarisäädyn vastakohdaksi virka-aatelin, kehotti lujittamaan kaikin puolin Moskovan johtamaa Venäjän keskitettyä valtiota ja kannatti itsevaltiutta, jonka ei tarvitsisi jakaa valtaa kenenkään kanssa ja joka holhoaisi myös kirkkoa. Samalla Peresvetov vastusti maa- ja velkaorjuutta pitäen niitä kaikkien onnettomuuksien ja valtion köyhtymisen aiheuttajina.

Peresvetov julisti »suurta totuutta» ja »velvollisuutta», jotka ovat lähtöisin jumalasta. Niitä on noudatettava tinkimättömästi yhteiskuntaelämässä, ja ne on otettava myös valtionhallinnon pohjaksi.

1400-luvulla ja 1500-luvun alussa käytiin kuuluisaa kiistaa *Josif Volotskin* johtamien »josifilaisten» ja *Nil Sorskin* ja *Vassian Patrikejevin* johtamien »pyyteettömien» välillä. Virallisen kirkon ideologit Volotski ja hänen seuraajansa asettivat alkuaan hengellisen esivallan maallisen esivallan yläpuolelle; he väittivät että vain voimakas kirkko, jolla on hallussaan suuria rikkauksia, voi täyttää jumalan asettamat velvoitteet. He puolustivat luostarien edustamaa suurmaanomistusta ja niiden oikeutta maaorjien pitoon. Kuitenkin myöhemmin (1507–1515) Volotski asettui kannattamaan voimakasta ruhtinasvaltaa; hän opetti maallisen esivallan (ruhtinasvallan) etevämmyyttä hengelliseen esivaltaan verrattuna ja läänitysruhtinaiden alistumista Moskovan suuriruhtinaan Vasili III:n valtaan. Hän väitti tällöin, että tsaarin valta on jumalasta. Nil Sorskin ja Vassian Patrikejevin johta-

mat »pyyteettömät» vastustivat luostareiden maanomistusta ja talonpoikien kiinnittämistä luostareihin. Heidän mielestään kirkko ei saanut sekaantua maallisen esivallan asioihin. Luostareiden omistuksessa olevat maat kaikkine kylineen piti sekularisoida. Nämä ajatukset hankkivat »pyyteettömille» niiden pajaripiirien kannatuksen, jotka aikoivat tyydyttää ruhtinasvallan ja syntymässä olevan virka-aatelin vaatimukset luostareiden maanomistuksen kustannuksella. Eräät pajarit tahtoivat laajentaa omia tiluksiaan liittämällä niihin luostarimaita.

»Pyyteettömien» katsomuksissa ilmeni toisinaan vapaa-ajattelun aineksia. Niinpä esim. he suhtautuivat skeptisesti komeihin kirkonmenoihin, epäilivät »pyhien ihmeitä», vaativat kriittistä suhtautumista pyhiin kirjoihin ja vastustivat harhaoppisten kuolemanrangaistusta. He tuomitsivat munkkielämän räikeimmät haitat. Taistellessaan »josifilaisia» vastaan »pyyteettömät» kärsivät tappion ja kerettiläisiksi leimattuina joutuivat kirkon vainoamiksi.

Nil Sorski (1433–1508) ei ainoastaan taistellut »josifilaisia» vastaan, vaan myös tutki varsinaisia filosofisia ongelmia, jotka hän esitti *Erakkomunkin elämänsäännöissä*. Nil Sorski puki ajatuksensa uskonnolliseen kaapuun. Asettaessaan epäilynalaisiksi eräitä raamatunkohtia hän väitti, että »kirjoituksia on monta, mutta eivät kaikki sisällä jumalallista ilmoitusta»[8]. Hän todisteli, että munkkien tulee elää vaatimattomasti, hiljaisesti, ja omalla työllään, tukahduttaa lihalliset himonsa sekä pyrkiä uskonnollis-siveelliseen itsensä kehittämiseen ja henkiseen uudelleenkasvatukseen nojautuen evankeliumiin ja apostolien kirjeisiin. Nil Sorskin opin keskiönä oli kysymys himoista. Hän erotti toisistaan viisi himoa: vaikutelma, ajatus, halu, viehtymys ja varsinainen himo. Vaikutelma on pelkkä olioiden kuva, ymmärryksessä tai sielussa esiintyvä primaari muodostuma. Vaikutelmat syntyvät ulkoisista vaikutuksista eivätkä ole riippuvaisia ihmisen haluista. Vaikutelman jälkeen seuraa ajatus; ajatuksessa ihminen ilmentää tahtoaan ja kiinnittää huomiota pahaan aikomukseen tai häijyyn tunteeseen. Ihmisen innostuessa ajatukseensa syntyy halu. Ellei ihminen vastusta ajatuksiaan ja halujaan, vaan antautuu niiden valtaan, on kyseessä viehtymys. Viehtymys pahaan ajatukseen saattaa olla joko tiedoton tai tietoinen. Erityisen vaarallinen on sielun tietoinen viehtymys, joka kehittyy himoksi.

Vastalääkkeeksi paheellisia himoja vastaan Sorski suositteli »viisasta rukousta» ja mielenpuhtautta. Hän esitti taistelukeinoja kutakin paheellista himoa vastaan: mässäilyä vastaan hän asetti kohtuuden syömisessä ja juomisessa, rahan- ja tavaranhimoa vastaan pyyteettömyyden, taidon tulla toimeen yksinkertaisilla talousesineillä, elää omalla työllään ym. Ken antautuu »häijyjen ajatusten» (himojen) valtaan, ei vastusta eikä voita niitä, hän »ansaitsee rangaistuksen».

Maksim Grek (n. 1475–1556), Albaniasta kotoisin oleva kreikkalainen, oli »pyyteettömien» oppien kannattaja ja innokas puolustaja. Hän saapui 1518 Venäjälle Italiasta tarkoituksenaan kreikankielisen psalttarin kääntäminen ja kirkon kirjojen korjaaminen. Maksim Grek ruoski luostareiden rikastumispyrkimystä, munkkien ylellistä ja joutilasta elämää, heidän harjoittamaansa lahjusten ottoa ja heidän nautinnonhimoaan. Hän vastusti kuitenkin Venäjän kirkon itsenäisyyttä ja oli taantumuksellisen pajarisäädyn puolella. Filosofiassa Maksim Grek asetti kristinuskon hengessä tulkitun Platonin, Sokrateen ja Aristoteleen opin kaiken muun yläpuolelle. Näistä filosofeista hän arvosti eniten Platonia. Ihminen on Maksim Grekin mukaan jumalan luoma, ja hänellä on sielu. Sielu on katoamaton eli kuolematon; sille ovat ominaisia puhekyky (sana), järki ja vapaa tahto. Maksim Grekin mukaan ihmisymmärrys ei ole läheskään täydellinen, koska ihminen joutuu helposti lihallisten tunteiden eli himojen – raivon, vihan, murheen, pelon, yms. – valtaan ja hänen täytyy jatkuvasti valvoa ja kehittää itseään.

Harhaopit

1300–1500-luvulla Venäjällä alkoivat voittaa alaa kaikenlaiset uskonnolliset harhaopit ja vapaa-ajatteluun kallistuvat käsitykset, jotka suuntautuivat virallista uskontoa vastaan. Separatistisesti asennoituneet pajarit käyttivät toisinaan näitä harhaoppeja hyväkseen. Niinpä esim. siinä kärkevässä taistelussa, jota käytiin Moskovan johdolla muodostettavan keskitetyn valtion puolesta, eräät ns. juutalaismielisen harhaopin kannattajat tukivat pajarien eristäytymispyrkimyksiä.

Vapaa-ajattelun huomattavimpia edustajia 1300- ja

1400-luvun Venäjällä olivat Novgorodissa ja Pihkovassa toimineet strigolnikit. He asettivat kyseenalaisiksi sellaiset sakramentit kuin rippi ja ehtoollinen sekä hautajaismenot ja eräät kristillisyyden uskonkappaleet. Strigolnikit tuomitsivat papiston omanvoitonpyynnöstä ja siveettömyydestä ja suhtautuivat kriittisesti pyhiin kirjoihin. Kirkko vainosi julmasti strigolnikkeja ja muita harhaoppisia.

1400- ja 1500-luvun vaihteessa Moskovassa toimi *F. Kuritsynin* kerettiläinen piiri. Kuritsyn epäili eräitä uskonnollisia dogmeja, mm. kirkon oppia maailmanlopusta, kuolleiden ylösnousemuksesta ja viimeisestä tuomiosta.

1500-luvulla kerettiläisiä käsityksiä kehittelivät *Matvei Baškin* ja *Feodosi Kosoi*. Baškin suhtautui kielteisesti kirkon oppiin sakramenteista ja ehtoollisesta ja ikonien kumartamiseen; hän asetti kyseenalaisiksi yleiskirkollisten kokousten päätökset, piti Kristusta tavallisena ihmisenä, profeettana tai opettajana eikä jumalana ja epäili kirkkoisien viisautta. Pitäen ohjenuoranaan kristinuskon periaatetta, että »kaikki ihmiset ovat veljiä» ja että ihmisen pitää »rakastaa lähimmäistä kuin itseään», Baškin nousi vastustamaan vapaiden ihmisten muuttamista maaorjiksi, koska se hänen mielestään soti kristinuskoa vastaan. Hän »repi palasiksi» maaorjiaan koskevat asiakirjat ja päästi heidät vapaiksi. Kirkko tuomitsi Baškinin kerettiläisistä ajatuksistaan ja karkotti hänet Volokolamskin luostariin. Baškinin hengenheimolainen Artemi jakoi hänen kohtalonsa: Artemi suljettiin kerettiläisten lausuntojensa vuoksi Solovetskin luostariin.

Kerettiläisen ajattelun huomattava edustaja 1500-luvun Venäjällä oli *Feodosi Kosoi*. Hänen teoksensa eivät ole säilyneet nykypäiviin, ne tunnetaan vain hänen vastustajansa Zinovi Otenskin teosten perusteella. Kosoi piti pyhimysten ja ikonien kumartamista, uhritoimituksia, rukouksia, paastoamista ja uskoa jumalan kolminaisuuteen pelkkänä luulouskona. Hän kiisti ripin ja ehtoollisen merkityksen ja tuomitsi munkkien tekopyhyyden. Kristus, jumalanäiti ja apostolit olivat hänen mielestään tavallisia ihmisiä. Kirkonmenot ja rituaalit eivät ole jumalan antamia, vaan ne ovat keksineet pappismiehet pitäen silmällä itsekkäitä tarkoituksiaan. Kosoi ihannoi varhaiskristillisyyttä, hän hylkäsi alistumisen maalliseen ja hengelliseen valtaan ja todisteli, että on olemassa vain yksi valta, so. »jumalan valta». Kosoi opetti kaikkien ihmisten yhdenvertaisuutta

jumalan edessä ja vaati hävittämään ihmisten omistuksellisen ja yhteiskunnallisen eriarvoisuuden, lakkauttamaan verot ja säätämään oikeudenmukaiset lait, jotka perustuisivat ihmisten keskinäiseen rakkauteen ja avunantoon. Peläten kirkon ryhtyvän vainotoimiin häntä vastaan Kosoi lähti maanpakoon.

Vaikka Kuritsyn, Baškin, Artemi ja Kosoi eivät vielä olleet ateismin kannalla, heidän vapaa-ajattelunsa oli kuitenkin rationalististen aatteiden läpitunkema. Tämä oli Venäjän filosofisen ajattelun myönteinen kehityspiirre.

1600-luvun filosofinen ajattelu

Merkittävä kirjailija ja ajattelija *Simeon Polotski* (1629–1680) puolsi »kelpo lainsäädäntöä» ja »hyviä» hallitsijoita sekä tuomitsi tyranniuden ja tietämättömyyden. Teoksessaan *Monenkirjava maailma* hän antoi neuvoja kauppiaille, munkeille ja hallitsijoille, saarnasi rakkautta alamaisia kohtaan, selväjärkisyyttä ja vaatimattomuutta sekä ylisti valistusta, ystävyyttä ja työteliäisyyttä. Polotski katsoi, että jumala on luonut sekä aineellisen että henkisen maailman. Filosofian tehtävänä on hänen mielestään valistaa ihmisiä, jalostaa heidän tapojaan, parantaa tauteja sekä opettaa viisautta ja oikeaa elämäntapaa. Hänen oppinsa mukaan filosofia koostuu kolmesta osasta: logiikasta, fysiikasta ja etiikasta. Polotskin filosofisia katsomuksia elähdytti rationalismi, usko ihmisjärjen kehitykseen ja kukoistukseen. Hän kiisti synnynnäisten ajatusten olemassaolon ja todisteli, että lapsen ymmärrys on puhdas taulu, jolle opettaja kirjoittaa mitä tahtoo.

Andrei Belobotski laati selityksiä 1200-luvun tunnetun skolastikon Raimundus Lulluksen kirjaan *Suuri taito* (Ars magna et ultima). Nämä selitykset muodostavat itsenäisen filosofisen teoksen. Maailma on Belobotskin mukaan jumalan luomus, jota kaitselmus hallitsee. Maa on pallonmuotoinen ja sijaitsee maailmankaikkeuden keskipisteessä. Maailma jakautuu kahteen osaan, aineelliseen ja henkiseen. Belobotskin selitykset sisältävät joitakin tietoja kasvi- ja eläintieteen alalta.

1600-luvulla Venäjällä alkoi levitä Kopernikuksen aurinkokeskinen teoria. Sen ensimmäinen välittäjä oli *Jepifani Slavinetski* (k. 1675). Hän käänsi venäjän kielelle A.

Vesaliuksen *Anatomian*, Thukydideen ja Pliniuksen teoksia sekä Johann Blauen kosmografian. Hän kirjoitti siihen johdannon *Maailmankaikkeuden kuvastin*, jossa esitti rinnakkain maa- ja aurinkokeskisen teorian, kiertotähtien vuotuista ja vuorokautista liikettä koskevat matemaattiset laskelmat ja osoitti myötämielisyyttä Kopernikuksen oppia kohtaan. Kirkon vainoaman Kopernikuksen aurinkokeskisen teorian leviäminen Venäjälle edisti suuresti luonnontieteellisen maailmankäsityksen muotoutumista.

Varsin kiinnostava on *Juri Križaničin* (1618–1683) filosofis-sosiologinen teos *Politiikka*, jossa kirjoittaja kehotti lisäämään valtion hyvinvointia ja rikkautta, kehittämään varallisuuden perustana olevaa maanviljelystä sekä kohentamaan elinkeinoja ja kauppaa.

Križanič tuomitsi *Politiikassa* ylellisyyden, tukalat olot ja tyrannian, raskaat verot, ahneuden, »ihmisten nylkemisen», toimettomuuden ja joutilaisuuden. Puoltaessaan oikeudenmukaista hallintoa Križanič kirjoitti: »Kuninkaan kunnia, maine ja velvollisuus ovat siinä, että hän tekee kansansa onnelliseksi. Sillä ei kuningaskuntia ole luotu kuninkaita varten, vaan kuninkaat kuningaskuntia varten. Siellä, missä vallitsevat hyvät lait, alamaiset ovat tyytyväisiä, ja vierasmaalaisetkin menevät sinne mielellään. Siellä taas, missä vallitsevat julmat lait, omat alamaiset janoavat hallinnon muutosta ja usein muuttavatkin hallintoa, jos suinkin voivat, ja vierasmaalaiset pelkäävät mennä sinne.»[9]

Križaničin mukaan ihmisruumis koostuu neljästä alkuaineesta: maasta, vedestä, ilmasta ja tulesta. Nämä neljä elementtiä taistelevat jatkuvasti keskenään (kuiva kamppailee kostean kanssa, lämmin kylmän kanssa jne.), mikä aiheuttaa erilaisia »epäsointuja». Ihmisen erottavat eläimistä järki (joka opettaa ihmisille viisautta) ja kädet (joilla ihminen »tekee konstikkaita tai taidokkaita esineitä»).[10] Kaikki ihmiset, myös kuninkaat, syntyvät tyhmiksi; iän karttuessa he saavat ajatuskyvyn ja hankkivat tietoja. On pyrittävä kartuttamaan ihmisviisautta, sillä viisaus on hyväksi ihmisille. Hyvän hallituksen aikana viisaus kasvaa ja tieteet kukoistavat. Viisaus tuo ihmisille rikkauden, maineen, hyvyyden ja totuuden. Tietämättömyys synnyttää taikauskoa, harhaoppeja ja petosta.

Viisauden täytyy Križaničin mukaan oppia tietämään sellaiset »tärkeimmät ja korkeimmat asiat» kuin jumala,

taivas, maa, inhimilliset tavat ja lait. Tiedon tulee paljastaa ihmisille olioiden syyt. Filosofi on »viisauden vaalija». Viisaustieteilijät oppivat syiden kautta tuntemaan vaikutukset ja vaikutusten kautta saavat tietoa syistä. Syitä on monenlaisia: luovia, aineellisia, muodollisia, lopullisia, aiheuttavia ja myötävaikuttavia. Viisauden Križanič jakoi hengelliseen ja maalliseen viisauteen. Edellistä edustaa jumaluusoppi, jälkimmäinen käsittää mekaniikan, matematiikan ja filosofian eli viisaustieteen. Filosofia puolestaan sulkee piiriinsä logiikan (kieliopin, dialektiikan, retoriikan ja runousopin), fysiikan (joka tutkii malmeja, kiviä, puita, yrttejä, eläimiä ym. näkyviä olioita) ja etiikan (yksilön siveellistä elämää tutkivan idioetiikan, ekonomian eli taloudenhoitoa käsittelevän tieteen ja politiikan eli kansan hallitsemista käsittelevän tieteen).

Križanič kiinnitti *Politiikassaan* suurta huomiota historiallisiin tosiasioihin, ihmisten elintapojen ja pukeutumistyylin kuvaukseen sekä valtakunnan rajojen lujittamiseen. Hän todisteli, että slaavilaisten kansojen on liityttävä yhteen ja torjuttava yhteistoimin ulkoapäin tulevat hyökkäykset. Hän tuomitsi ulkomaalaisten parjaavat kirjoitukset Venäjän kansasta ja muista slaavilaiskansoista. Križanič kumosi tarun slaavien skyyttalaisesta alkuperästä sekä teorian, jonka mukaan Venäjän valtion ovat perustaneet varjagit.

* * *

Antiikinaikaisten, bysanttilaisten ja keskiajan länsimaisten ajattelijoiden filosofiset aatteet ja yksityiset teokset löysivät siis Bysantin kautta tiensä Muinais-Venäjälle. Näitä teoksia muutettiin ja muokattiin niin perusteellisesti, että tämän muokkaustyön tulokset saivat oikeastaan itsenäisen merkityksen. Filosofiset aatteet puettiin tavallisesti uskonnolliseen muotoon. Feodaaliyhteiskunnan oloja vastaaville eettisille opeille uhrattiin paljon tilaa. Tämän lisäksi 800–1600-luvun edistykselliset venäläiset ajattelijat koettivat päästä selville historiallisesta tapahtumisesta; heitä askarruttivat synnyinmaan kohtalot, ja he pyrkivät myötävaikuttamaan keskitetyn Venäjän valtion muodostamiseen. Eräät heistä puolustivat sorrettua kansaa ja tuomitsivat orjuuden ja maaorjuuden. Juuri siinä ilmeneekin 800–1600-luvun Venäjän filosofisen ja sosiologisen ajattelun historiallinen merkitys.

V LUKU

LÄNSI-EUROOPAN MAIDEN FILOSOFIA FEODALISMISTA KAPITALISMIIN SIIRTYMISEN KAUDELLA (1400-LUKU – 1600-LUVUN ALKU)

Aikakauden sosiaalis-taloudellinen sisältö

Kapitalistisen tuotantotavan alkeita ilmaantui joihinkin Välimeren alueen kaupunkeihin 1300–1400-luvulla. Jo niin aikaisin kuin 1300-luvulla Italiaan syntyi ensimmäisiä manufaktuureja, jotka todistivat siirtymistä feodaaliselle tuotannolle tunnusomaisesta käsityöstä kapitalismiin. Kaupunkien ja kaupunkikulttuurin voimakas kehitys alkoi Italiassa aikaisemmin kuin muissa Euroopan maissa. Kaupankäynti (tärkeimmät kauppatiet kulkivat tuolloin Välimeren kautta), koronkiskonta sekä pienkäsityöläisten ja palkkatyöläisten riisto johtivat siihen, että moniin Italian kaupunkeihin muodostui pankkiirien, kauppiaiden ja teollisuudenharjoittajien kerrostuma, joka eräissä kaupungeissa (Venetsia, Firenze, Genova ym.) otti käsiinsä poliittisen vallan.

Tuon ajan tuotantovoimien edistymistä osoittavat selvästi merkittävät tekniset keksinnöt ja uudistukset. Polkurukki otettiin käyttöön ja kangaspuut parannettiin. Keksittiin ylävesiratas, joka yhdessä tuulimoottorin kanssa aiheutti huomattavia muutoksia etupäässä eläinten ja ihmisten lihasvoimaan perustuneeseen tuotantoon. Samaiset muutokset mahdollistivat sulatusuunin käyttöönoton, jonka ansiosta metallintuotanto kasvoi jyrkästi. Ampuma-aseiden keksiminen mullisti sotataidon ja mitätöi miltei kokonaan ritarisäädyn sotilaallisen merkityksen. Eurooppalaiset oppivat itäisiltä kansoilta kompassin käytön, joka edisti tavattomasti merenkulkua. Marx sanoo ruudin ja kompassin hyväksikäyttöä sekä kirjapainotaidon ilmaantumista Eurooppaan 1400-luvun puolimaissa porvarillisen tuotantotavan edellytyksiksi.

Kapitalismin myöhemmät menestykset Länsi-Euroopan maissa kytkeytyivät 1400–1500-luvun vaihteen suuriin maantieteellisiin löytöihin. Amerikan ja Intiaan johtavan meritien löytö sekä ensimmäinen maailmanympäripurjehdus, jonka suoritti Magalhães, avarsivat Engelsin mukaan vanhaa maanpiiriä (orbis terrarum), joka vuosisatojen ajan oli pysynyt muuttumattomana. »Maa löydettiin oikeastaan vasta nyt ja luotiin pohja myöhemmälle maailmankaupalle ja siirtymiselle käsityöstä manufaktuuriin, joka vuorostaan oli lähtökohtana uudenaikaiselle suurteollisuudelle»[1], Engels kirjoittaa.

1400 – 1500-luvun vaihteessa tapahtuneet taloudelliset muutokset, jotka huomattavassa määrin liittyivät suurten maantieteellisten löytöjen aiheuttamaan kauppateiden siirtymiseen, johtivat taloudellisen kehityksen uusien keskusten syntyyn. Italia menetti johtoasemansa kapitalististen suhteiden kehityksessä. Espanjan eräisiin rannikkokaupunkeihin sekä Etelä-Saksaan ja Pohjois-Ranskaan syntyi porvarillisen taloudellisen kehityksen uusia voimakeskuksia. Erityisen ripeästi kapitalistiset suhteet kehittyivät Alankomaissa ja Englannissa. Niin sanottu *alkuperäinen kapitalistinen kasaantuminen* ilmeni näissä maissa erittäin voimakkaana. Porvarillisen tuotantotavan edistymiseen Euroopassa kytkeytyivät ensimmäiset porvarilliset vallankumoukset, jotka tapahtuivat tuona aikana. Ensimmäinen niistä sai Saksassa uskonpuhdistuksen ja talonpoikaissodan (1525) muodon ja osoittautui tappiolliseksi saksalaiselle porvaristolle, jonka oli pakko alistua feodaaliherrojen taloudelliseen ja poliittiseen valtaan. Toinen vallankumous tapahtui 1500–1600-luvun vaihteessa Alankomaissa feodaalis-absolutistista ja katolista Espanjaa vastaan käydyn kansallisuus- ja uskonsodan muodossa. Se päättyi Alankomaiden (Hollannin) itsenäisyydenjulistukseen ja porvarillisen tasavallan perustamiseen.

Muutokset ideologian alueella

Radikaalit sosiaalis-taloudelliset ja tekniset muutokset aiheuttivat syvällisen murroksen myös Euroopan kansojen henkisessä elämässä. Kun feodalismin aikana uskonto hallitsi yksinvaltiaasti ideologiaa, niin nyt »kirkon henkinen diktatuuri» oli murrettu[2]. Hallitsevan luokan uusien poliittisten organisaatiomuotojen synty – voimakkaiden kan-

sallisten absoluuttisten monarkioiden muodostuminen Espanjassa, Ranskassa, Englannissa ja eräissä muissa maissa – sekä keskitetyn valtiovallan lujittuminen aiheuttivat roomalaiskatolisen kirkon taloudellisen mahdin ja poliittisen vaikutusvallan tuntuvan heikentymisen. Huomautettakoon, että roomalaiskatolinen kirkko oli koko keskiajan ollut määräävä ideologinen voima ja Euroopan feodalismin pyhittäjä. Sen ideologista vaikutusta horjuttivat vakavasti myös 1500-luvun alkupuoliskon uskonpuhdistusliikkeet. Nämä liikkeet – luterilainen, zwingliläinen ja etenkin kalvinilainen – heijastivat vahvistuvan porvariston pyrkimystä vapautua roomalaiskatolisen kirkon, tuon feodalismin välikappaleen, holhouksesta ja perustaa oma, porvarillinen kirkko-organisaatio.

Uskonpuhdistusliikkeiden voitto vei roomalaiskatoliselta kuurialta vallan useissa Euroopan maissa ja monilla alueilla. Vaikka uskonpuhdistusliikkeet olivat luonteeltaan feodalisminvastaisia, ne eivät ylittäneet uskonnollisen ideologian puitteita. Ensimmäiset porvarilliset vallankumoukset suoritettiin niin ikään uskonnollisin tunnuksin ja uskonnon lipun alla. Kuten Engels kirjoitti, »uusi luokka pysyi vielä kauan kaikkivoivan teologian pauloissa»[3]. Uskonnollisen ideologian vaikutusta kyseisellä aikakaudella todistaa myös se, että kansan pohjakerrosten lukuisat liikkeet (ns. rahvaan uskonpuhdistus) hakivat itselleen ideologista perustelua uskonnollisista käsityksistä ja oppilauseista.

Porvarillisen humanistisen kulttuurin synty

Edellä mainitut sosiaalis-taloudelliset muutokset johtivat melko runsaslukuisen porvarillisen sivistyneistökerroksen syntyyn. Kun keskiajalla tiedemiehet ja filosofit olivat pääsääntöisesti olleet kirkon palvelijoita, niin nyt ilmaantui sivistyneistökerros, joka harjoitti tiedettä ja taidetta eikä juuri ollut tekemisissä kirkon kanssa. Tuona aikana syntyi uusi kulttuuri, joka nimettiin *humanistiseksi* kulttuuriksi. Tällä termillä tarkoitettiin maallista sivistystä erotukseksi jumaluusopillisesta ja skolastisesta sivistyksestä. Humanistit asettivat maalliset tieteet kirkollis-skolastisen sivistyksen vastakohdaksi.

Tälle varhaisajan porvarilliselle kulttuurille oli tunnusomaista antiikin kulttuuriperinnön laaja hyväksikäyttö. Antiikkinen kulttuuri oli syntymässä olevalle porvaristolle läheisempi ja ymmärrettävämpi kuin feodaaliyhteiskunnan kulttuuri ja ideologia. Antiikin kulttuuriperinnön merkitys oli niin suuri, että kyseistä aikakautta nimitetään usein renessanssiajaksi. Nimitys viittaa rikkaan antiikkisen kulttuurin monien puolien elvyttämiseen yli tuhat vuotta kestäneen unohduksen jälkeen.

Varhaisporvarillinen kulttuuri oli monisärmäisyytensä, syvällisyytensä ja saavutustensa arvokkuuden puolesta paljon edellä kirkollis-feodaalisesta kulttuurista. Se pääsi loistaviin saavutuksiin kaunokirjallisuuden, maalaustaiteen, kuvanveiston ja rakennustaiteen sekä tieteen ja filosofian alalla. Tämän kulttuurin määräävä elementti oli ihmisyksilön etujen ja oikeuksien tunnustaminen. Juuri näitä yksilön etuja ja oikeuksia vallitseva feodaalinen yhteiskuntajärjestys ja asketismia julistava uskonnollinen moraali olivat väheksyneet.

Syntyvän porvariston ideologien hahmottama ihannekuva kaikin puolin kehittyneestä persoonallisuudesta osoittautui historiallisesti rajoittuneeksi, sillä sopusointuinen kehitys oli silloin mahdollista vain harvoille yksilöille, mutta ei koko kansalle. Jo tuona aikana tuli esiin porvarillisen kulttuurin luonteenomainen piirre, so. individualismi. Senaikaisissa oloissa individualismi oli kuitenkin edistyksellinen ilmiö, koska se tähdensi välttämättömyyttä vapauttaa ihminen keskiajan ammattikuntien, säätylaitoksen ja kirkon pauloista.

Poliittiset opit

Uusi aikakausi synnytti uusia käsityksiä yhteiskunnasta, ihmisluonnosta ym. Uuden yhteiskuntakäsityksen peruspiirteenä oli näkemys yhteiskunnasta toisistaan riippumattomien yksilöiden koostumana.

Firenzeläinen *Niccolò Machiavelli* (1469–1527) oli yksi ensimmäisiä porvarillisia ideologeja politiikan alalla. Teoksissaan *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (suomenn. *Valtiollisia mietelmiä*) ja *Il principe* (suomenn. *Ruhtinas*) Machiavelli todisteli, että ihmistoiminnan vaikuttimina ovat egoismi ja aineellinen etu. Hän kirjoitti, että ihmiset unohtavat pikemmin isän kuoleman kuin omai-

suuden menetyksen: Machiavelli katsoi siten tuona aikana muotoutuneen porvarillisen individualismin peruspiirteet ihmisluontoon kuuluviksi.

Firenzeläinen sosiologi hylkäsi keskiajan teokraattisen opin, jonka mukaan valtio on riippuvainen kirkosta ja kirkko on korkein valta maan päällä. Hän perusteli maallisen valtion välttämättömyyttä asettaen teologisen valtiokäsityksen vastapainoksi *juridisen* käsityksen valtiovallasta. Juridisen käsityksen mukaisesti Machiavelli erotti oikeussäännökset uskonnon käskyistä, joille hän tästä lähtien antoi voittopuolisesti moraalisen merkityksen. Marx huomauttaa, että Machiavellista alkaen uuden ajan valtiolliset kirjailijat »kuvasivat voiman oikeuden perustaksi; politiikan teoreettinen tarkastelu vapautettiin siten moraalista»[4]. Tosiaankin, koska valtion hyvinvointi ja voima ovat Machiavellin opin mukaan politiikan ylin laki, niin tämän päämäärän saavuttamiseksi voidaan käyttää kaikkia keinoja, myös kaikkein halpamaisimpia: lahjontaa, murhia, myrkytystä, petosta. Hallitsijan, joka pyrkii luomaan voimakkaan keskitetyn valtion, pitää omata leijonan ja ketun ominaisuuksia. Machiavelli suositteli hänelle pakotukseen ja houkutukseen perustuvaa politiikkaa. Tällaiselle häikäilemättömälle ja keinoja kaihtamattomalle valtapolitiikalle annettiin nimeksi *machiavellismi*. Machiavelli ei keksinyt tämän politiikan periaatteita, vaan ainoastaan korotti ihanteeksi Italian senaikaisen valtioelämän eräät synkät piirteet ja samalla ennakoi myöhemmän ajan porvarillisen politiikan monia tyypillisiä piirteitä.

Ranskalainen *Jean Bodin* (1530–1596) ja puolalainen *Andrzej Modrzevski* (1503–1572) olivat 1500-luvun yhteiskunnallisen ajattelun huomattavia edustajia. Kumpikin todisteli voimakkaan keskitetyn valtion välttämättömyyttä.

Kansan etujen heijastusta poliittis-sosiologisessa ajattelussa. Utopistinen sosialismi

Euroopan maiden kansanjoukot – talonpojisto, käsityöläiset ja esiproletariaatti, jotka kärsivät voimistuvasta riistosta, – nostivat esiin omat ideologinsa. Yksi heistä oli *Thomas Münzer* (n. 1490–1525), »rahvaan uskonpuhdistuksen» näkyvin hahmo Saksan suuren talonpoikaissodan

aikana. Münzer sanoutui jyrkästi irti porvarillisesta uskonpuhdistuksesta, jonka ideologina oli Martti Luther, ja esitti radikaalin poliittisen ohjelman. Se sisälsi vaatimukset yksityisomistuksen lakkauttamisesta, omaisuuden yhteiskunnallistamisesta, säätyerojen ja kansalle vieraan valtiovallan hävittämisestä ja yleisen tasa-arvoisuuden voimaansaattamisesta. Hallitsevien luokkien vastarinta oli tämän ohjelman mukaan tukahdutettava kansan asevoimalla. Engels luonnehti Münzerin yhteiskuntaihannetta kommunismin ennakoinniksi mielikuvituksessa. Tämän ihanteen ideologinen perustelu oli Münzerillä, samoin kuin monilla muillakin feodaalista riistoa vastustaneilla keskiajan »kerettiläisillä», *uskonnollis-panteististа*. Panteististen käsitysten mukaan jumala on yhtä kokonaisuutena tarkasteltavan maailman kanssa. Kunkin maailman osan tulee toimia kokonaisuuden eduksi. Sama pätee myös yhteiskuntaan. Oman edun tavoittelu, joka Machiavellille oli yhteiskuntaelämän korkein päämäärä, on Münzerin opin kannalta »jumalan lain» vääristelyä, »jumalattomuutta». Tältä kannalta katsoen kaikki yksityisomistus on «jumalatonta».

Englantilainen humanisti ja valtiomies *Thomas More* (1478–1535) muotoili kirjassaan *Utopia* vielä syvällisemmät periaatteet yhteiskunnan uudistamiseksi kansan etujen mukaisesti. *Utopia*, joka teki kirjoittajastaan utopistisen sosialismin uranuurtajan, heijasteli 1500-luvun Englannin yhteiskunnallisia ja taloudellisia oloja. Paljon tärkeämpää on kuitenkin se, että tässä kirjassa on saanut ilmaisunsa unelma ihanteellisesta yhteiskuntajärjestelmästä.

More tunsi syvää myötämielisyyttä Englannin laajoja talonpoikaisjoukkoja kohtaan; tilanomistajat näet häätivät talonpoikia näiden mailta ja useita peltomaita aidattiin lammaslaitumiksi, koska villateollisuuden jyrkkä kasvu oli lisännyt voimakkaasti lampaanhoitoa. *Utopian* historiallinen merkitys ei kuitenkaan ole siinä, että More paljasti Englannin hallitsevien luokkien käyttämät rikastumisen keinot, vaan pikemminkin siinä, että hän kaukonäköisesti osoitti yksityisomistuksen kansan ahdinkotilan ja kaikkien yhteiskunnallisten onnettomuuksien pääsyyksi.

Utopiassa kuvatulle yhteiskuntajärjestelmälle on piirteellistä ennen kaikkea se, ettei se tunne yksityisomistusta. Saaren kaikki asukkaat ovat velvollisia tekemään työtä. Hyvä työn järjestely on mahdollistanut työpäivän lyhentä-

11–238

misen kuuteen tuntiin. More ajatteli tuotantoa vain käsityöhön perustuvaksi tuotannoksi, vaikka tämä oli jo siihen aikaan huomattavassa määrin kapitalistisen manufaktuurin rappeuttamaa. Valtio luetteloi ja jakaa kaikki väestön tuottamat hyödykkeet, samalla kun varsinainen tuotanto-organisaatio on paikallisten yhteisöjen hoidossa. Vastakohtana keskiajan uskonnolliselle asketismille More väitti, että Utopian asukkaat elävät täydessä sopusoinnussa oman luontonsa kanssa, pyrkivät terveisiin nautintoihin jne. Erittäin merkittävää ja kuvaavaa on, että orastava sosialistinen ajattelu liittyi erottamattomasti humanismiin.

Utopistisen sosialismin toinen huomattava edustaja oli italialainen filosofi ja sosiologi *Tommaso Campanella* (1568–1639). Hän oli kotoisin Etelä-Italiasta, joka silloin kuului Espanjan monarkian valtapiiriin. Campanella asettui laajan salaliiton johtoon tarkoituksena vapauttaa maa espanjalaisvallasta. Kavalluksen takia salaliitto epäonnistui, ja Campanella heitettiin vankilaan, jossa hän vietti yhteensä 27 vuotta. Siellä hän kirjoitti vuonna 1602 pääteoksensa *Aurinkovaltio*. Kuten Utopiassakaan, Aurinkovaltiossa ei ole yksityisomistusta. Ihmiset elävät yhteisönä, työnteko ei ole pelkkä velvollisuus, vaan myös yhteisön kaikkien jäsenten tarve, koska ihmisiä jo pienestä pitäen kasvatetaan kunnioittamaan työtä. Toisin kuin More Campanella antoi suuren merkityksen teknisille keksinnöille. Hän puhui itsekulkevista purjerattaista, erikoiskoneiden käyttämistä laivoista, Aurinkovaltion asukkaiden taidosta lentää ilmassa, ihmeellisistä näköputkista ja kuulotorvista, joiden avulla voidaan kuunnella »taivaan harmoniaa», ym.

Campanella, samoin kuin Morekin, perusteli yhteiskuntaihannettaan panteistisesti. Yhteisöelämä perustuu jumalallis-luonnolliseen lakiin, jonka mukaan kokonaisuus on aina minkä tahansa osan yläpuolella. Jokainen yksilö on lähinnä yhteisön jäsen.

Filosofia porvarillisen humanistisen kulttuurin osa-alueena

Renessanssiajan filosofiselle ajattelulle oli tunnusomaista *skolastiikanvastainen* luonne. On muistettava, että tarkasteltavana kautena skolastiikka pysyi sekä kirkon että valtion tukemana virallisena filosofiana, jota opetettiin

useimmissa yliopistoissa. Päinvastoin kuin skolastiikka humanistien kehittelemä filosofia lakkasi olemasta teologian palvelijatar.

Filosofian irtautumista teologiasta edisti kahtalaisen totuuden teoria, joka erotti tieteen tutkimuskohteen (luonnon tutkimus) uskonnon kohteesta (»sielun pelastus»). Uskonnon ja kirkon ollessa edelleen valta-asemassa mainittu teoria yleistyi laajasti tarkasteltavana olevan aikakauden edistyksellisten ajattelijoiden keskuudessa; se myötävaikutti tieteellisen tietoisuuden muotoutumiseen ja renessanssiajan filosofian materialistisen suuntauksen kehittymiseen. Tätä edistivät myös antiikinaikaisten materialististen oppien, varsinkin epikurolaisuuden, elvyttäminen sekä myöhemmin luonnontieteen kehittyminen. Koska skolastiikka nojautui uudelleen muokkaamaansa Aristoteleen oppiin, niin taistelu skolastista aristotelismia vastaan oli yksi renessanssiajan filosofian erikoispiirteitä. Humanistifilosofit eivät asettaneet keskiajan aristotelismin vastakohdaksi ainoastaan antiikin materialistisia oppeja, vaan toisinaan myös Platonin ja uusplatonikkojen filosofian. Eräät humanistifilosofit asettivat skolastista aristotelismia vastaan suuren Aristoteleen todellisen opin, jota he tulkitsivat materialismin hengessä. Vielä suurempi merkitys materialistisen maailmankatsomuksen kehittymiselle po. aikakaudella oli jumaluusopillisista spekulaatioista vapaan *luonnonfilosofian* ilmaantumisella. Luonnonfilosofia oli luonteeltaan useinkin *panteistista*, ts. se ei kieltänyt jumalan olemassaoloa, vaan samasti luonnon jumalan kanssa.

Nicolaus Cusanus

Nicolaus Cusanus (1401–1464) oli tarkasteltavana olevan aikakauden ensimmäinen merkittävä panteisti. Filosofian peruskysymyksen hän ratkaisi idealistisesti: luonto, ihminen mukaan luettuna, on hänen mielestään jumalan johdannainen ja jumala korkein, absoluuttinen oleva. Kehitellessään panteistisia ajatuksia Nicolaus tosiasiassa kiisti väittämän, että maailma on jumalan luoma. Hän lähensi jumalan luontoon ja omisti jälkimmäiselle jumalallisia attribuutteja, ennen kaikkea *äärettömyyden* (tai paremminkin rajattomuuden) avaruudessa. Cusanuksen kosmologisen ajatuksen filosofianhistoriallinen merkitys tulee

erittäin selvästi esille, kun otetaan huomioon, että yksi teologisskolastisen maailmankatsomuksen perusperiaatteita oli väite, että maailmankaikkeus on *äärellinen* avaruudessa ja ajallisesti luotu. Filosofi opetti myös, ettei Maa ole maailman keskipiste ja että ns. kiintotähtien sfääri ei ole maailman sisäänsä sulkeva pallo.

Cusanus esitti syvällisiä oivalluksia myös *tietoteoriassa*. Vakaumus siitä, että maailma on ääretön, johti hänet uuteen käsitykseen itse tiedostusprosessista. Kun skolastikot olivat sitä mieltä, että inhimillisen tiedon tarkoituksena on muuttumattoman, kertakaikkisen »jumalallisen totuuden» saavuttaminen, niin Nicolaus Cusanus tähdensi, että tiedostusprosessi merkitsee inhimillisen tietämyksen loputonta kehittämistä. Hän erotti tiedostuksen eri asteita ja esitti arvioinnin kustakin asteesta. Ensimmäinen aste, aistimus, antaa vain hämäriä kuvia olioista. Aistimuksen yläpuolella on ymmärrys (ratio), joka käsittelee lukuja ja antaa olioille nimet. Toisin kuin skolastikot Cusanus ei pitänyt aistia ja ymmärrystä erillään, vaan todisteli, että ymmärrys tiedostuksen korkeampana asteena esiintyy myös aistimuksessa vaarinottona ja erotteluna.

Vielä tärkeämpi seikka, joka erotti Cusanuksen tietoteorian skolastisesta tietoteoriasta, oli se, että hän katsoi järjen (intellectus) ymmärrystä korkeammaksi tietokyvyksi. Hän oivalsi sen tärkeän dialektisen totuuden, että »kaikki oliot koostuvat eriasteisista vastakohdista»[5]. Ymmärrys ajattelee vastakohtia ristiriidan lain mukaisesti asettaen ne vastakkain. Järjelle taas on olennaista kyky ajatella ääretöntä. »Äärettömyys pakottaa meidät voittamaan kokonaan kaiken vastakohtaisuuden.»[6] Tässä yhteydessä Cusanus kehitteli dialektisen opin »vastakohtien yhtymisestä» (coincidentia oppositorum). Vastakohtien yhtymistä valaisevia esimerkkejä hän esitti ennen kaikkea matematiikan alalta: ympyrän säteen pidentyessä sivuaja yhtyy yhä enemmän ympyrään, joten suoran ja käyrän välinen vastakohtaisuus katoaa; samaten kolmio yhtyy suoraan, jos kolmion kantaa vastapäätä oleva kulma levenee, jne.

Luonnontieteellisen tiedon valtava kasvu renessanssiaikana sai ilmauksensa monissa ensiarvoisen tärkeissä löydöissä. Erityisesti *matematiikka* pääsi tuolloin huomattaviin saavutuksiin. Suurisuuntainen rakennustoiminta, laivanrakennuksen edistyminen, sotataidossa sekä talousjärjestelmässä ja taloudenhoitotavoissa tapahtuneet syvällekäyvät muutokset vaativat tieteen soveltamista tuotantoon. Juuri nämä tarpeet kiihottivatkin matematiikan kehitystä 1400–1600-luvulla Italiassa ja muissa Länsi-Euroopan maissa. Niinpä 1400-luvulla arabialaiset numerot otettiin kaikkialla käyttöön, ja Eukleideen, Arkhimedeen ym. antiikin matemaatikkojen teoksia pelastettiin joutumasta unohduksiin. 1400-luvun lopulla ja 1500-luvulla ilmaantui teoksia, joissa ylitettiin antiikin matematiikan saavutukset. Matematiikkaa harjoittaneet tiedemiehet pyrkivät asettamaan sen kehittyvän tuotannon palvelukseen; antiikki, saati sitten keskiaika, ei juuri tuntenut tämäntapaisia pyrkimyksiä.

Niihin aikoihin syntyneellä *kokeellisella luonnontieteellä* oli poikkeuksellisen suuri merkitys. Kuten Engels toteaa, juuri tuolla »suurenmoisella aikakaudella» ylitettiin vanhan ajan kreikkalaisten ja keskiajan arabialaisten saavutukset ja syntyi »nykyaikainen luonnontiede – ainoa, josta voidaan puhua tieteenä»[7].

Teoreettisen matematiikan ja kokeellisen luonnontieteen menestykset vaikuttivat välittömästi materialististen suuntausten kehittymiseen filosofian piirissä ja olivat omiaan murentamaan skolastiikkaa. *Tähtitieteessä* tehtiin tuona aikana monia löytöjä; sen kehityksen taustalla olivat ennen kaikkea merenkulun tarpeet sekä välttämättömyys korjata kalenteri. Koska teologis-skolastinen maailmankatsomus liittyi erottamattomasti maakeskiseen maailmankuvaan, niin uudet tähtitieteelliset löydöt järkyttivät tätä maailmankatsomusta. Suurin näistä löydöistä oli merkittävän puolalaisen tiedemiehen *Nicolaus Kopernikuksen* (1473–1543) aurinkokeskinen maailmanjärjestelmä, joka muodosti tieteellisen astronomian perustan.

Kopernikus esitti teoksessaan *De revolitionibus orbium coelestium* (1543) seuraavat aurinkokeskisen maailmanjärjestelmän perusperiaatteet: 1) Maa ei ole maailmankaik-

keuden liikkumaton keskipiste, kuten Aristoteles, Ptolemaios ja heidän jälkeensä kaikki skolastikot ja kirkonmiehet luulivat, vaan se pyörii akselinsa ympäri; 2) Maa kiertää maailmankaikkeuden keskellä olevaa Aurinkoa. Kopernikus selitti päivän ja yön vaihtelun sekä taivaanpallon näennäisen kiertoliikkeen johtuvan Maan kiertoliikkeestä akselinsa ympäri. Auringon näennäisen liikkeen kiintotähtien suhteen ja planeettojen liikkeet (jotka Maasta katsoen näyttävät silmukkamaisilta) hän selitti sillä, että Maa kiertää Aurinkoa.

Kopernikuksen aurinkokeskisen järjestelmän filosofinen merkitys

Kopernikuksen aurinkokeskisen järjestelmän merkitys ulottui kauas tähtitieteen puitteiden ulkopuolelle. Engelsin sanojen mukaan puolalainen tiedemies »heitti haasteen kirkon auktoriteetille luontoa koskevissa kysymyksissä. Siitä aloitti ajanlaskunsa luonnontutkimuksen vapautus teologiasta»[8]. Kopernikuksen teoria edisti huomattavasti filosofisten aatteiden kehitystä ja oli omiaan syventämään materialistista maailmankäsitystä.

Katolisen kirkon suhde Kopernikuksen teoriaan oli alun perin kaksinaista. Toisaalta kalenterin uudistamisesta kiinnostuneet kirkonmiehet, samoin kuin monet tiedemiehetkin, panivat merkille, että Kopernikuksen teos tekee mahdolliseksi laskea planeettojen liikkeet tarkemmin kuin se tehtiin Aristoteleen–Ptolemaioksen järjestelmän puitteissa. Toisaalta monet kirkonmiehet oivalsivat heti, että Kopernikuksen aurinkokeskinen järjestelmä sotii kristillistä maailmankäsitystä vastaan. Kirkko puolusti innokkaasti Aristoteleen–Ptolemaioksen järjestelmää, koska tämä järjestelmä oli yksi sen tärkeimpiä maailmankatsomuksellisia kulmakiviä.

Kopernikuksen keksintö kumosi aistihavaintoihin perustuvat käsitykset, joiden mukaan Maa on liikkumaton ja Aurinko liikkuu. Se tuki siten vakaumusta ihmisjärjen kyvystä tiedostaa totuus. Tämä tietoteoreettinen optimismi, joka kehittyi myöhemmin tieteen ja filosofian piirissä, johti aikaa myöten Kopernikuksen teoriasta seuraavien vallankumouksellisten materialististen aatteiden selvittelyyn. Mutta ennen kuin siihen päästiin, piti voittaa Kopernikuksen kaksi perustavaa erehdystä, jotka pohjautuivat Aristoteleen–Ptolemaioksen järjestelmään ja jotka todistivat perinnäisten uskonnollisten käsitysten voimasta: 1. Vaikka tähtitieteelliset havainnot antoivatkin Kopernikukselle varmuuden siitä, että »liikkumattomien tähtien» taivas on mittaamattoman suuri Maan rinnalla ja että etäisyys siihen on aivan toista suuruusluokkaa kuin Maan ja Auringon välinen etäisyys, niin periaatteessa Kopernikus hyväksyi kuitenkin silloin vallinneen käsityksen maailmankaikkeuden äärellisyydestä. 2. Vaikka Maa Kopernikuksen järjestelmässä lakkasikin olemasta maailman keskipiste, niin periaatteessa tällainen keskipiste säilyi: Aurinko oli näet maailman keskellä. Kopernikus säilytti myös Auringon ympäri kiertävien planeettojen ideaaliset ympyränmuotoiset radat, kuten Aristoteles opetti; tämän vuoksi hän joutui säilyttämään myös osan episykleistä (pienistä ympyröistä), joita planeetat muka piirtävät kiertäessään Aurinkoa ideaalisia ympyränmuotoisia ratoja pitkin.

Nämä Kopernikuksen virheelliset väittämät kumosi suuri italialainen ajattelija Giordano Bruno. Hän kehitti Kopernikuksen järjestelmää edelleen ja selvitti sen vallankumouksellisen olemuksen.

Giordano Bruno

Luonnehtiessaan renessanssiaikaa Engels sanoo, että »se oli aikaa, joka tarvitsi jättiläisiä ja synnytti niitä, ajatuksen voiman, intohimon ja luonteen jättiläisiä»[9]. *Giordano Brunolla* (1548–1600) on kunniasija näiden jättiläisten joukossa. Nuoruudessaan hän oli dominikaanimunkki, mutta sitten saatuaan vaikutteita humanistisesta ideologiasta, italialaisesta luonnonfilosofiasta ja Kopernikuksen teoriasta joutui ristiriitaan katolisen uskonopin kanssa, luopui munkkiudesta ja pakeni Italiasta. Yli 15 vuotta Bruno asui Sveitsissä, Ranskassa, Englannissa ja Saksassa opettaen ja propagoiden intensiivisesti filosofiaa. Tämä toiminta hankki hänelle lukuisia vihollisia teologista maailmankatsomusta puolustaneiden pappismiesten ja skolastikkojen keskuudessa. Koti-ikävä sai filosofin palaamaan 1592 Italiaan. Hän joutui pian inkvisition käsiin ja virui kahdeksan vuotta vankiloissa, minkä jälkeen hänet poltettiin roviolla.

Kokonaisuutena katsoen Brunon maailmankatsomus oli materialistinen, mutta muodoltaan se oli panteismia. Brunolla jumala »siirtyi» lopullisesti luontoon, joka hänen käsityksensä mukaan on »olioissa esiintyvä jumala». Bruno sulautti jumalan luontoon johdonmukaisemmin kuin kukaan toinen tuon ajan luonnonfilosofi.

Brunon oppi maailmankaikkeuden äärettömyydestä

Luonnon äärettömyyden tähdentäminen oli yksi tärkeimpiä ajatuksia, joihin Bruno tuli panteismin johdatuksella. Kun Nicolaus Cusanuksella oppi maailman äärettömyydestä oli vielä hämärä, puoliteologinen oppi, niin Brunolla se oli täysin naturalistinen: hän muotoili sen pelkkänä luonnonoppina. Opettaessaan luonnon äärettömyyttä Bruno ei ainoastaan kehitellyt panteistisia ajatuksia, vaan myös yhtyi tietoisesti Demokritoksen, Epikuroksen ja Lucretiuksen vanhalla ajalla esittämiin käsityksiin, jotka korostavat avaruuden äärettömyyttä ja maailmoiden lukemattomuutta. Italialainen ajattelija ei tyytynyt herättämään eloon näitä oppeja, vaan kehitti niitä edelleen ja teki niistä materialistisen, teologianvastaisen maailmankatsomuksensa kulmakiven. Tätä tietä kulkien Bruno vapautti Kopernikuksen teorian skolastisista jäänteistä. Hän luopui siitä puolalaisen tähtitieteilijän näkemyksestä, jonka mukaan Aurinko on maailmankaikkeuden absoluuttinen keskipiste. Brunon mielestä tällaista keskipistettä ei maailmankaikkeudessa ylipäänsä ole. Jokainen planeetta, vieläpä jokainen piste voidaan siinä olevan havaitsijan kannalta tulkita maailmankaikkeuden keskipisteeksi. Aurinko ei siis ole maailmankaikkeuden ehdoton vaan ainoastaan suhteellinen keskipiste, ts. aurinkokuntamme keskipiste. Sen vuoksi Aurinkomme ei ole maailmankaikkeuden ainoa aurinko. Sen, mitä Aristoteles, Ptolemaios, skolastikot ja Kopernikuskin kuvittelivat maailmankaikkeuden sisäänsä sulkevaksi liikkumattomien tähtien sfääriksi, Bruno julisti muiden, meistä tavattoman kaukana olevien maailmoiden auringoiksi. Sen lisäksi, että Maa on aurinkokunnan tavallinen planeetta, niin kuin Kopernikus opetti, Aurinko on vain yksi lukemattomista tähdistä. Kuten Lomonosov myöhemmin kirjoitti:

On taivaan syvyys ääretön
ja tähtitarha määrätön.[10]

Bruno väitti myös, ettei ainoastaan Aurinkollamme ole sitä kiertäviä planeettoja, vaan myös tähdillä, noilla meistä kaukana olevilla auringoilla, on omat seuralaisensa. Vasta vuosisatamme puolimaissa tähtitiede saattoi vahvistaa oikeaksi Brunon ajatuksen. Bruno huomautti aivan oikein, että me emme näe näitä planeettoja valtavien etäisyyksien takia; sitä paitsi planeetat hukkuvat tähtiloistoon. Italialainen filosofi päätteli, että Maa heijastaa auringonsäteitä ja sikäli loistaa avaruudessa. Brunon katsomukset tarjoavat esimerkin filosofian hedelmällisestä vaikutuksesta tähtitieteeseen. Runoilijafilosofi tulkitsi maailmankaikkeuden äärettömyyden ja maailmoiden lukemattomuuden tiedostaneen ihmisen mielenvireen seuraavin innoittunein säkein:

läti liikkuvat tähdet, nyt luoksenne lentoni suuntaan,
luoksenne nousen, jos oikean näytätte tien.
Kutsuen korkeuksiin ainainen vuorottelunne
nousemaan innoittakoon etäisiin äärettömyyksiin.
Sen mitä salannut meiltä kauan on ajan verho,
pimeissä piiloissa sen minä nyt haluan löytää.[11]

Brunon luonnonfilosofiset katsomukset

Maailmankaikkeutta koskevassa opissaan italialainen filosofi toi julki vielä yhden erittäin tärkeän ajatuksen sanoutuen irti siitä aristoteelis-skolastisesta käsityksestä, jonka mukaan maasta, vedestä, ilmasta ja tulesta koostuva Maan aine ja taivaan, kierto- ja kiintotähtien aine eli katoamaton eetteri ovat periaatteessa toisilleen vastakkaisia. Vastakohtana näille katsomuksille Bruno opetti kaikkien maailmoiden *fysikaalista homogeenisuutta*. Hän katsoi, että kaikki maailmat ja kaikki taivaankappaleet koostuvat näistä viidestä elementistä. Eetteri on vain neljän elementin, kaikkien planeettojen ja kaikkien maailmoiden väliainetta; tyhjyys on näin ollen mahdoton.

Bruno katsoi, että myös muut maailmat ovat asuttuja, kansoitettuja. Hänen näkemyksensä taustalla oli vakaumus luonnon yleisestä sielullisuudesta, so. *hylotsoismi*, johon Bruno, samoin kuin muutkin tuon ajan luonnonfilosofit, pitäytyi. »Maailma kaikkine jäsenineen on sielullinen»[12], maailmansielu täyttää kaikkeuden, kaikki oliot. Bruno omaksui Platonin opin maailmansielusta ja koetti sen avulla ratkaista ne pulmakysymykset, joita nousi hä-

nen eteensä liikkuvan, muuttuvan ja kehittyvän maailman selityksessä. Yksi niistä oli se, että aikana, jolloin gravitaatiolakia ei vielä ollut keksitty, oli mahdotonta selittää planeettojen, Auringon ja tähtien liikkeiden syitä. Brunon mielestä maailmansielu ja sen osat, yksittäisten planeettojen ja tähtien sielut, selittävät jäännöksettömästi taivaankappaleiden liikkeet. Tähdentäessään henkisen prinsiipin toiminnallisuutta Bruno ei kuitenkaan missään puhunut tämän prinsiipin aineettomasta, kappaleesta erillisestä olemassaolosta. Myös materian Bruno käsitti uudella tavalla. Panteistina hän samasti jumalan luonnon kanssa, mutta päinvastoin kuin skolastikot hän ei tarkastellut materiaa passiivisena, muodottomana alkuperusteena, joka saa määreitä vasta jumalan luomien muotojen vaikutuksesta ja joka itsessään ei kykene mihinkään, vaan aktiivisena, itsenäisenä ja omaehtoisena voimana. Brunon opin skolastiikanvastainen suuntaus ilmeni myös siinä, että hän tähdensi aineen ja muodon erottamatonta yhteyttä. Muoto ei Brunon mielestä voi olla olemassa ilman materiaa, eikä materia ole ajateltavissa ilman tiettyä muotoa. Aine (materia) ja muoto kuuluvat siten yhteen. Aineella on kuitenkin ylivalta muodosta, sillä aine eli materia »synnyttää kaiken omasta helmastaan». Bruno sanoi materiaa kaikkien olioiden synnyttäjäksi ja äidiksi, joka kykenee loputtomiin tuottamaan yhä uusia muotoja.

Brunon tietoteoria ja dialektiikka

Tietoteoriassa Bruno lähti siitä, että ihminen on erottamaton osa luontoa, mikrokosmos (pienoismaailma), joka heijastaa makrokosmosta (»isoa maailmaa», maailmankaikkeutta). Tämän käsityksen kannalla olivat muutkin luonnonfilosofit. Bruno tunnusti Nicolaus Cusanuksen erottamat tiedostuksen asteet: aistit, ymmärrys ja järki (intellekti). Hän asetti kuitenkin aistit järjen vastakohdaksi. Aistihavainto on melko epäluotettava tiedon lähde. Aistien kantokyky on varsin rajallinen, ne eivät tavoita maailmankaikkeuden valtavia etäisyyksiä eivätkä kykene lainkaan havaitsemaan ääretöntä. Niinpä aistit antavat meille väärän kuvan Maasta ja Auringosta: aistihavainnoista päätellen Maa on liikkumaton, kun taas Aurinko on liikkeessä. Viimeinen sana kuuluu tässä, kuten muissakin tapauksissa, järjelle.

Maailman käsittäminen äärettömänä johti Brunon *vastakohtien yhtymisen dialektiikkaan* sekä äärettömän suuressa että äärettömän pienessä. Kun Nicolaus Cusanuksella oppi vastakohtien yhtymisestä kuului osana hänen oppiinsa jumalasta, niin Brunolla se oli täysin naturalistinen ja kuului yhtenä olennaisimpana osana hänen luontoa koskevaan oppiinsa. »Ken tahtoo oppia tietämään luonnon suurimmat salaisuudet, tarkastakoon ja tarkkailkoon ristiriitojen ja vastakohtien minimejä ja maksimeja» [13], Bruno kirjoitti. Kun Cusanus ammensi esimerkkejä vastakohtien yhtymisestä miltei yksinomaan matematiikasta, niin Bruno näki niitä kaikilla luonnon ja ihmistoiminnan aloilla. Tarkasteltiinpa mitä todellisuuden aluetta tahansa, toinen vastakohta on toisen alku. Häviäminen antaa alun syntymiselle, ja päinvastoin, rakkaus vihalle jne. Vastakohtien yhteyden, niiden sisäisen yhteenkuuluvuuden lähteenä on ääretön substanssi. Äärettömyydessä samastuvat ja yhtyvät osa ja kokonaisuus, suora ja ympyrä, keskipiste ja periferia, aine ja muoto, vapaus ja välttämättömyys, subjekti ja objekti jne.

Filosofiset aatteet luonnontutkijoiden teoksissa (1400-luku – 1600-luvun alku)

Luonnonfilosofien rinnalla huomattavat luonnontieteilijät Leonardo da Vinci, Galilei ym. esittivät tarkasteltavana olevalla aikakaudella monia syvällisiä filosofisia ajatuksia. Erotukseksi luonnonfilosofeista nämä ajattelijat 1) tunsivat paremmin aikansa käytännölliset, tuotannolliset tarpeet ja vaatimukset, 2) eivät rakennelleet laajoja spekulatiivisia oppijärjestelmiä, jotka pyrkivät käsittämään luonnon kokonaisuudessaan ja jotka sen vuoksi sisälsivät huomattavassa määrin kuvitteellisia aineksia; 3) muotoilivat arvokkaita metodologisia ajatuksia ja esittivät sellaisia luonnonselityksen periaatteita, jotka merkitsivät uutta vaihetta materialismin kehityksessä.

Taide kehittyi renessanssiaikana poikkeuksellisen korkealle tasolle. Maalaus-, rakennus- ja kuvanveistotaide olivat kiinteässä yhteydessä matematiikkaan, mekaniikkaan, anatomiaan, lääketieteeseen ja kemian alkeisiin; ne kuuluivat usein saman henkilön työkenttään. Puhuessaan tuon ajan merkkimiehistä »monipuolisuuden ja oppinei-

suuden jättiläisinä» Engels huomauttaa, että »miehet, jotka laskivat pohjan porvariston nykyiselle herruudelle, olivat kaikkea muuta kuin porvarillisesti rajoittuneita» [14].

Leonardo da Vinci

Leonardo da Vinci (1452–1519) erottautui tuon ajan merkittävien taidemaalareiden, kuvanveistäjien ja tiedemiesten joukosta monipuolisuudellaan ja oppineisuudellaan. Hän sai koulutuksensa eräässä Firenzen ateljeessa. Siellä hän ei ainoastaan perehtynyt maalaustaiteeseen, vaan myös hankki perusteelliset tieteelliset tiedot matematiikasta ja anatomiasta. Myöhemmin taiteilija työskenteli myös teknisten ongelmien parissa. Hän rakensi monia työtä helpottavia ja työn tuottavuutta lisääviä koneita ja laitteita. Suuren italialaisen taiteilijan tieteellis-tekniset harrastukset kattoivat tuon ajan kaiken saavutettavissa olevan tietämyksen. Monet hänen teknisistä suunnitelmistaan (esim. lentokoneen ja laskuvarjon luonnokset) olivat kokonaisia vuosisatoja edellä hänen ajastaan.

Leonardo poikkesi monista muista taidemaalareista, insinööreistä ja keksijöistä siinä, että hän oli tiedostanut syvällisesti po. aikakauden lukuisten teknisten suunnitelmien, keksintöjen ja laitteiden metodologiset perusteet. Hänestä tuli tämän ansiosta uudenaikaisen luonnontieteen edelläkävijä, ensimmäinen ajattelija, joka ennakoi luonnontutkimuksen kokeellis-matemaattista menetelmää, sekä aikakauden esteettisen ajattelun huomattavin edustaja.

Päinvastoin kuin useimmat aikalaisensa Leonardo da Vinci suhtautui vihamielisesti astrologiaan, magiaan ja alkemiaan, joiden vaikutus oli siihen aikaan valtava. Hän piti niitä ihmisille täysin hyödyttöminä valetieteinä. Suuri tiedemies näki tieteellisen toiminnan tarkoituksen ennen kaikkea siinä käytännöllisessä hyödyssä, jota tiede voi tuottaa ihmiskunnalle. Hän perusteli sitä syvällistä ajatusta, että käytännöllisen kokemuksen ja sen tieteellisen pohdiskelun on kuljettava käsi kädessä, sillä niiden yhdistäminen on tärkein keino uusien totuuksien löytämiseksi. »Ken on mieltynyt käytäntöön vailla tiedettä, on kuin perämies, joka astuu laivaan ilman ruoria ja kompassia; hän ei koskaan ole varma siitä, minne purjehtii... Tiede on sotapäällikkö ja käytäntö sotilaat» [15]. Leonardo da Vinci

kirjoitti. Hän katsoi matematiikan pätevimmäksi tieteeksi, jota ensi sijassa tarvitaan kokemuksen ymmärtämiseen ja yleistämiseen.

Leonardo da Vincin panos renessanssiajan taiteellisen ja esteettisen ajattelun kehityksessä oli valtava. Kuten tunnettua, realistinen taide eli silloin kukoistus- ja loistokauttaan. Leonardon *Pyhä ehtoollinen, Mona Lisa* (La Gioconda) ym. mestarimaalaukset vaikuttivat voimakkaasti taidemaalareihin niin Italiassa kuin sen rajojen ulkopuolellakin. Leonardo da Vinci oli myös merkittävä taideteoreetikko. Suuren taiteilijan estetiikka oli olemukseltaan realistista; sitä osoittaa hänen vakaumuksensa siitä, että taide, samoin kuin tiedekin, palvelee todellisen maailman tiedostamista. Taide ja tiede tutkivat kuitenkin maailman eri puolia ja käyttävät erilaisia keinoja. Tiede porautuu luonnonolioiden ytimeen ja selvittelee niiden kvantitatiivisia säännönmukaisuuksia; taide sitä vastoin tutkii samojen olioiden kvalitatiivisia ominaisuuksia. Näin paljastuu luonnon kauneus. Vastakohtana keskiajan asketismille renessanssiajan humanistit katsoivat, että luonnonkauneudesta nauttiminen on ihmiselämän tärkeimpiä päämääriä. Tiedemiehenä Leonardo ihmetteli luonnonlakien »viisautta», ja taiteilijana hän ihaili luonnon ja ihmisen kauneutta. Leonardo tutki ihmisen sielua ja ruumista sekä tiedemiehenä että taiteilijana tähdentäen niiden yksilöllisyyttä ja kauneutta. Ihmisruumiin mittasuhteiden kuvauksessa hän osoittautui eteväksi anatomiksi ja ensiluokkaiseksi piirtäjäksi. Ihmissielun kauneutta ja ainutkertaisuutta hän tulkitsi vertaansa vailla olevissa tauluissaan suurenmoisena psykologina ja maalaustaiteilijana.

Galilei

Luonnontutkimuksen kokeellis-matemaattisen menetelmän perustajana oli suuri italialainen tiedemies *Galileo Galilei* (1564–1642). Leonardo da Vinci oli vain luonnostellut tällaista luonnontutkimuksen menetelmää, kun taas Galilei jätti jälkeensä johdonmukaisen esityksen kyseisestä menetelmästä ja muotoili mekanistisen maailmanselityksen pääperiaatteet.

Galilei syntyi köyhtyneen aatelismiehen poikana Pisan kaupungissa (lähellä Firenzeä). Havaittuaan skolastisen op-

pineisuuden hedelmättömäksi hän syventyi matemaattisiin tieteisiin. Myöhemmin Galilei tuli matematiikan professoriksi Padovan yliopistoon ja harjoitti aktiivista tieteellistä tutkimustoimintaa, etenkin mekaniikan ja tähtitieteen alalla.

Galilein tähtitiedettä ja mekaniikkaa käsittelevien teosten filosofinen merkitys

Tähtitieteelliset löydöt, jotka Galilei teki rakentamansa kaukoputken avulla, antoivat tukea Kopernikuksen teorialle ja Giordano Brunon esittämille ajatuksille ja edistivät siten suuresti materialistisen maailmankatsomuksen eteenpäinmenoa. Galilei havaitsi Kuussa kraattereita ja vuorijonoja (»vuoria» ja »meriä»), totesi Linnunradan koostuvan lukemattomista tähtijoukoista, löysi neljä Jupiterin kuuta ja näki auringonpilkut. Nämä löydöt tekivät hänet kuuluisaksi kautta Euroopan ja tuottivat hänelle mainenimen »taivaan Kolumbus». Galilein tähtitieteelliset keksinnöt, ennen kaikkea Jupiterin kuiden löytäminen, tarjosivat havainnollisen todisteen Kopernikuksen aurinkokeskisen teorian puolesta. Kuussa havaittavat ilmiöt (Kuu kuviteltiin Maan kaltaiseksi kiertotähdeksi) ja auringonpilkut tukivat Brunon ajatusta Maan ja taivaan fysikaalisesta homogeenisuudesta. Linnunradan tähtikoostumuksen toteaminen taas oli välillinen todiste lukemattomien maailmoiden olemassaolosta.

Nämä löydöt johtivat Galilein ankaraan polemiikkiin aristoteelis-ptolemaiolaista maailmankuvaa puolustaneita skolastikkoja ja kirkonmiehiä vastaan. Kun tähän asti katolisen kirkon oli ollut pakko sietää niiden tiedemiesten katsomuksia, jotka pitivät Kopernikuksen teoriaa yhtenä kysymykseen tulevista hypoteeseista, ja kirkon ideologit olivat olleet sitä mieltä, että tätä hypoteesia on mahdotonta todistaa, niin nyt, kopernikaanista oppia tukevien todistusten ilmaannuttua, roomalainen kirkko päätti kieltää Kopernikuksen opin propagoimisen edes hypoteesina ja otti Kopernikuksen teoksen kiellettyjen kirjojen luetteloon (1616). Tämä kaikki vaaransi Galilein toiminnan, mutta hän jatkoi kuitenkin Kopernikuksen teoriaa puoltavien todistusten kehittelyä. Myös Galilein tutkimuksilla *mekaniikan* alalta oli tässä suhteessa suuri merkitys.

Niihin aikoihin vallinnut skolastinen fysiikka pohjautui pinnallisiin havaintoihin ja spekulatiivisiin päätelmiin. Sitä rasittivat käsitykset olioiden »luonnon» ja tarkoituksen mukaisesta liikkeestä, kappaleiden luonnollisesta painavuudesta ja keveydestä, »tyhjyyden kammosta», kehäliikkeen täydellisyydestä ym. epätieteelliset kuvitelmat, jotka yhdessä uskonnollisten dogmien ja raamatullisten myyttien kanssa muodostivat sekavan vyyhden. Galilei selvitti vähitellen tämän vyyhden loistavien kokeiden avulla ja loi mekaniikan erään tärkeimmän haaran, dynamiikan eli opin kappaleiden liikkeestä.

Tutkiessaan mekaniikan ongelmia Galilei keksi monia perustavaa laatua olevia lakeja: putoavan kappaleen kulkema matka on suoraan verrannollinen putoamisajan neliöön; eripainoiset kappaleet putoavat tyhjiössä samalla nopeudella (Aristoteles ja skolastikot katsoivat, että kappaleiden putoamisnopeus on suoraan verrannollinen niiden painoon); kappale jatkaa suoraviivaista tasaista liikettään niin kauan kuin mikään ulkopuolinen vaikutus ei estä sitä (tämä periaate nimitettiin myöhemmin hitauden laiksi).

Galilein keksimien mekaniikan lakien ja *Johannes Keplerin* (1571–1630) keksimien planeettojen liikelakien filosofinen merkitys oli valtava. Käsitteet lainmukaisuus ja luonnonvälttämättömyys olivat syntyneet oikeastaan filosofian mukana. Alun perin näitä käsitteitä raskauttivat kuitenkin huomattavat antropomorfismin ja mytologian ainekset, mikä tietoteoreettisesti katsoen oli yhtenä syynä siihen, että niitä tulkittiin myöhemmin idealismin hengessä. Galilei ja Kepler esittivät mekaniikan laeille ja planeettojen liikelaeille ankaran matemaattisen tulkinnan, he vapauttivat näitä lakeja koskevat käsitykset antropomorfismin aineksista ja liittivät nämä lait puhtaasti fysikaalisiin näkemyksiin. Näin *luonnonlain* käsite sai ensi kerran inhimillisen tiedon kehityshistoriassa tarkan tieteellisen sisällön.

Galilei todisteli kopernikaanisen teorian oikeellisuutta vedoten mekaniikan lakeihin. Useimmille ihmisille, jotka eivät tunteneet mekaniikan lakeja, tämä teoria oli käsittämätön. Esim. »terveen järjen» kannalta katsoen näyttää täysin luonnolliselta, että jos Maa liikkuu avaruudessa, niin pitää syntyä voimakas pyörre, joka pyyhkäisee kaiken Maan pinnalta. Tämä näkökohta oli yksi »vahvimpia» to-

disteita, joita esitettiin Kopernikuksen teoriaa vastaan. Galilei taas totesi, että kappaleen tasainen liike ei millään tavoin vaikuta kappaleen pinnalla tapahtuviin prosesseihin. Esim. liikkuvassa laivassa kappaleet putoavat samalla tavoin kuin liikkumattomassakin laivassa. Sen vuoksi Maan tasaista ja suoraviivaista liikettä on vaikea havaita itse Maassa.

Kaikki nämä ajatukset suuri tiedemies muotoili teoksessaan *Dialogi kahdesta suuresta maailmanjärjestelmästä, ptolemaiolaisesta ja kopernikaanisesta* (1632), jossa hän todisti tieteellisesti Kopernikuksen teorian. Tämä kirja antoi katoliselle kirkolle aiheen Galilein vainoamiseen. Tiedemies kutsuttiin inkvisitiotuomioistuimen eteen Roomaan; vuonna 1633 järjestettiin kuuluisa oikeudenkäynti Galileita vastaan, jossa hänen oli pakko luopua muodollisesti »erehdyksistään». Kirkko kielsi hänen kirjansa, mutta se ei voinut estää Kopernikuksen, Brunon ja Galilein aatteiden leviämistä. Tosiasiassa italialainen ajattelija oli selviytynyt voittajana.

Tiedon ja menetelmän ongelma Galileilla

Galilei erotti tieteen päättävästi uskonnosta käyttäen hyväkseen kahtalaisen totuuden teoriaa. Hän väitti esim., että luontoa on tutkittava matematiikan ja kokeiden eikä raamatun avulla. Luonnon tiedostamisessa ihmisen on noudatettava vain oman järkensä vaatimuksia. Tieteen tutkimuskohteena ovat luonto ja ihminen. Uskonnon kohteena ovat »hurskaus ja nöyryys», ihmisen moraalisten tekojen alue.

Näin päätellen Galilei tuli ajatukseen, että luontoa voidaan tiedostaa rajattomiin. Tämäkin oivallus oli ristiriidassa tuolloin vallinneiden skolastis-dogmaattisten käsitysten kanssa, joiden mukaan raamatun, kirkonisien, skolastisesti tulkitun Aristoteleen ym. auktoriteettien kirjat sisältävät »jumalallista totuutta» valaisevia järkkymättömiä väittämiä. Suuri italialainen tiedemies katsoi maailmankaikkeuden äärettömäksi ja esitti tältä pohjalta syvällisen tietoteoreettisen ajatuksen, että totuuden tiedostaminen on *loppumaton prosessi*. Tämä skolastiikkaa vastaan sotinut näkemys johti Galilein uuden tiedostusmenetelmän vakiinnuttamiseen.

Monien muiden renessanssiajan ajattelijoiden tavoin Galilei asennoitui kielteisesti skolastiseen, syllogistiseen logiikkaan. Hänen käsityksensä mukaan perinteinen logiikka sopii korjaamaan loogisesti vajavaisia lausumia ja on korvaamaton silloin, kun on välitettävä toisille jo löydettyjä totuuksia, mutta se ei opasta *uusien* totuuksien löytämiseen eikä siis uusien olioiden *keksimiseen*. Todella tieteellisen metodiikan täytyy kuitenkin Galilein mukaan opastaa juuri uusien totuuksien löytämiseen.

Kehitellessään tieteellistä metodiikkaa Galilei tähdensi voimakkaasti, vakaumuksellisesti kokeidenteon merkitystä tienä, joka yksin voi johtaa totuuteen. Tosin pyrkimys kokeelliseen luonnontutkimukseen oli ominaista muillekin renessanssiajan edistyksellisille ajattelijoille. Galilein ansio on kuitenkin siinä, että hän kehitteli tieteellisen luonnontutkimuksen periaatteet, joista Leonardo da Vinci oli haaveillut. Kun useimmat niistä renessanssiajan ajattelijoista, jotka korostivat kokemuksen merkitystä luonnon tiedostamisessa, tarkoittivat kokemuksella pelkkää luonnonilmiöiden tarkkailua, niiden passiivista havainnointia, niin Galilei, joka keksi monia perustavia luonnonlakeja, osoitti kaikella tiedemiestoiminnallaan *eksperimentin*, so. suunnitelmallisesti suoritetun kokeen, merkityksen. Kokeen avulla tutkija tavallaan esittää luonnolle häntä kiinnostavia kysymyksiä ja saa niihin vastauksia.

Tiedemiehen on Galilein mielestä käytettävä luonnontutkimuksessa kahta menetelmää: *resolutiivista* (eli analyyttista) ja *kompositiivista* (eli synteettistä) menetelmää. Kompositiivisella menetelmällä Galilei tarkoitti deduktiota. Hän ei kuitenkaan käsittänyt sitä pelkäksi syllogistiikaksi, jonka skolastiikkakin täysin hyväksyi, vaan tiedemiestä kiinnostavien tosiasioiden matemaattiseksi laskutavaksi. Elvyttäessään antiikin pythagoralaisuuden perinteitä monet tuon aikakauden ajattelijoista uneksivat tällaisesta laskutavasta, mutta vasta Galilei loi sille tieteellisen pohjan. Hän osoitti, että kvantitatiivisella analyysilla, kvantitatiivisten suhteiden tarkalla määrityksellä, on erittäin suuri merkitys luonnonilmiöiden tutkimukselle. Galilei löysi siten kokeellis-induktiivisen ja abstraktis-deduktiivisen luonnontieteellisen tutkimustavan välisen yhtymäkohdan, joka antaa mahdollisuuden yhdistää abstraktinen tieteellinen ajattelu luonnonilmiöiden ja -tapahtumien konkreettiseen havainnointiin.

Galilein kehittelemä tieteellinen metodiikka oli kuitenkin voittopuolisesti analyyttista. Tämä galileisen metodiikan erikoispiirre sointui yhteen tuolloin alkaneen manufaktuurituotannon kukoistuksen kanssa, olihan manufaktuurituotannolle ominaista valmistusprosessin jakaminen osatehtäviin. Galileisen metodiikan synty oli yhteydessä myös itse tieteellisen tiedon ominaislaatuun: tiedostus lähtee näet materian yksinkertaisimmasta liikemuodosta, kappaleiden paikanvaihdoksista, jotka kuuluvat mekaniikan tutkimuspiiriin.

Galilei mekanistisen materialismin edustajana

Edellä mainittu galileisen metodiikan erikoisuus antoi leiman myös Galilein filosofisille katsomuksille, joiden erikoispiirteitä voidaan kokonaisuutena katsoen luonnehtia *mekanistisen materialismin* piirteiksi. Galilei piti materiaa täysin reaalisena, aineellisena substanssina, joka koostuu hiukkasista. Tässä kohden hän herätti eloon antiikin atomistien näkemyksiä. Kuitenkin antiikin atomismista poiketen Galilei liitti atomistisen luonnonselityksen läheisesti matematiikkaan ja mekaniikkaan. Galilei korosti, että luonnon kirjaa on mahdotonta ymmärtää, ellei opita tuntemaan luonnon matemaattista kieltä, jonka merkkejä kolmiot, ympyrät ym. matemaattiset kuviot ovat.

Koska mekanistinen luonnonkäsitys ei voinut selittää luonnon ääretöntä laadullista moninaisuutta, niin Galilei (nojautuen tietyssä määrin Demokritokseen) ensimmäisenä uuden ajan filosofeista opetti värin, hajun, äänen ym. subjektiivisuutta. Teoksessaan *Saggiatore* (1623) hän väitti, että ainehiukkasille ovat ominaisia tietty muoto, suuruus ja paikallisuus, ne ovat liikkeessä tai levossa, mutta niillä ei ole väriä, makua enempää kuin hajuakaan, joten nämä aistilaadut eivät ole olennaisia materialle. Kaikki aistimelliset kvaliteetit syntyvät vain havaitsevassa subjektissa.

Galilein näkemys materiasta laaduttomien ainehiukkasten koostumana erosi periaatteessa luonnonfilosofien katsomuksista. Luonnonfilosofithan omistivat luonnolle objektiivisia kvaliteetteja ja pitivät sitä sielullisena. Galilein mekanistisessa maailmankäsityksessä luonto kuoleutuu ja materia, Marxin sanontaa käyttääksemme, lakkaa

jakamasta runollisen aistimellista loistoa koko ihmiskunnalle.

Porvariluokan maailmankatsomusta tulkinneen Galilein mekanismi sekä porvariston ideologinen kypsymättömyys estivät hänet vapautumasta täysin teologisesta jumalakäsityksestä. Hän ei voinut tehdä sitä *metafyysisen* maailmankatsomuksensa vuoksi, jonka mukaan luonto koostuu pohjimmiltaan samoista elementeistä, mikään ei häviä eikä mitään uutta synny. Epähistoriallisuus leimasi myös Galilein tiedonkäsitystä. Niinpä Galilei esitti ajatuksen, että yleiset ja välttämättömät matemaattiset totuudet eivät ole lähtöisin kokemuksesta. Tämä metafyysinen katsantokanta antoi mahdollisuuden vedota jumalaan pätevien totuuksien perimmäisenä lähteenä. Vielä selvemmin idealistinen suuntaus tuli esille Galilein aurinkokunnan alkuperää koskevissa näkemyksissä. Vaikka Galilei Brunoon yhtyen lähti maailmankaikkeuden äärettömyydestä, tähän vakaumukseen liittyi hänellä käsitys planeettojen kehäratojen ja liikenopeuksien muuttumattomuudesta. Pyrkiessään selittämään maailmankaikkeuden rakenteen Galilei väitti, että maailman luonut jumala on sijoittanut sen keskipisteeseen Auringon ja pannut ensin planeetat liikkumaan Aurinkoa kohti ja muuttanut sitten tietyssä kohdassa niiden suoraviivaisen radan kehäradaksi. Tähän on jumalan toiminta päättynyt. Siitä saakka luonto on noudattanut omia objektiivisia lakejaan, joiden selvittely on yksin tieteen tehtävä.

Näin ollen Galilei oli uudella ajalla ensimmäisiä, jotka muotoilivat *deistisen* näkemyksen luonnosta. Tämän näkemyksen omaksuivat sittemmin useimmat 1600- ja 1700-luvun edistykselliset ajattelijat. Galilein tieteellinen ja filosofinen toiminta aloitti uuden vaiheen Euroopan filosofisen ajattelun kehityksessä, se pani alulle 1600- ja 1700-luvun *mekanistisen* ja *metafyysisen materialismin*.

VI LUKU

LÄNSIEUROOPPALAISEN FILOSOFIAN KEHITYS PORVARILLISTEN VALLANKUMOUSTEN KAUDELLA

(1500-luvun lopulta 1700-luvun loppuun)

1. PORVARILLISEN FILOSOFIAN URANUURTAJAT FRANCIS BACON JA RENÉ DESCARTES

1500- ja 1600-luvulla Länsi-Euroopan edistyneimmissä maissa vanhan, feodaalisen yhteiskunnan helmassa kehittyi uusi, kapitalistinen tuotantotapa. Porvaristo erottautui yhä enemmän kolmannesta säädystä ja muuttui itsenäiseksi luokaksi, joka johti laajojen väestökerrosten oppositiota feodaalista valtiovaltaa vastaan. Feodaaliherrat alkoivat tietyssä määrin mukautua kehittyviin kapitalistisiin suhteisiin. Erityisen selvästi tämä prosessi ilmeni Englannissa, jossa maanomistajat häätivät talonpoikia mailtaan aitaamalla ne lammaslaitumiksi, koska tekstiiliteollisuuden nopea kehitys oli tehnyt lampaanhoidon edulliseksi. Näin syntyi »uusaatelisto», joka asemansa ja etujensa puolesta oli lähellä porvaristoa, ja muotoutuivat aineelliset edellytykset aateliston ja porvariston väliselle kompromissille, joka sai poliittisen ilmauksensa absoluuttisessa monarkiassa. Kuten Marx huomauttaa, »*absoluuttinen monarkia* syntyy siirtymäkausina, jolloin vanhat feodaalisäädyt rappeutuvat ja keskiaikainen porvarissääty kehittyy nykyaikaiseksi porvariluokaksi ja jolloin kumpikaan riitapuolista ei ole vielä saanut yliotetta toisesta»[1].

»Aitaaminen» oli pääoman alkuperäisen kasaantumisen, so. palkkatyöväen synnyttävän pientuottajien pakkoluovutuksen, klassinen muoto. Tämä prosessi tapahtui myös muissa Euroopan maissa, joskin vähemmän räikeässä muodossa. Se oli omiaan kärjistämään yhteiskunnan pohjakerrosten taistelua hallitsevia feodaalisäätyjä vastaan, mikä puolestaan voimisti feodaalisten suhteiden rappeutumista ja muodosti yhden tuon kauden porvarillisten

vallankumousten lähimmistä edellytyksistä. Kyseessä ovat Alankomaiden vallankumous (1500-luvun loppu), Englannin porvarillinen vallankumous (1600-luvun puolimaissa) ja Ranskan porvarillinen vallankumous 1789–1794. Talonpoikaissota Saksassa, Robert Ketin johtama kapina Englannissa, »paljasjalkaisten» kapina Ranskassa ym. työtätekevien esiintymiset olivat itse asiassa Länsi-Euroopan porvarillisten vallankumousten esinäytöksiä.

Feodaalisten suhteiden rappeutuminen muutti olennaisesti kirkon aseman yhteiskunnassa. Kirkon henkinen diktatuuri oli järkkynyt. Kuitenkin uskonto säilytti vielä huomattavan aatteellisen vaikutusvallan ihmisiin. Sen vuoksi ei ole ihme, että varhaiset porvarilliset vallankumoukset (1500- ja 1600-luku) suoritettiin uudistetun uskonnon, protestantismin, lipun alla. Vasta 1700-luvun Ranskan porvarillinen vallankumous julisti avoimesti porvarilliset poliittiset ihanteet turvautumatta enää uskonnolliseen kaapuun. Vaikka uskonto pysyikin vielä lukuisille kapitalistisen yhteiskunnan ihmisjoukoille poliittisten ja moraalisten kuvitelmien lähteenä, niin tieteen ja filosofian piirissä se menetti valta-asemansa.

Materialistinen filosofia ja luonnontutkijoiden materialismi (useimmiten tiedostamaton) olivat edistyksellisille porvarillisille ideologeille uusi maailmankatsomus, joka parhaiten vastasi luonnontieteiden vaatimuksia. Alkuaikoina nämä kaksi materialismin muotoa esiintyivät rinnakkain. Kumpikin aloitti skolastiikan kritiikin asettamalla kysymyksen tiedostuksen menetelmästä. Vanha menetelmä todisti skolastiikan eristäytyneisyyttä kokemuksesta ja käytännöstä ja oli skolastiikalle ominaisen idealismin ilmausta. Materialistit selittivät skolastisen pseudotieteen hedelmättömyyden sen menetelmän kestämättömyydestä johtuvaksi. Kritiikitön auktoriteettiusko, dogmatismi, spekulaatio, järjestelmällisen havainnoinnin ja kokeilun puute, hätäiset yleistykset ja deduktion ylivalta olivat skolastisen menetelmän peruspiirteet.

Myös tieteen ja filosofian tehtävät käsitettiin siihen aikaan uudella tavalla. Uuden ajan materialistiset filosofit ja materialismin kannalla olevat luonnontutkijat eivät pitäneet johtotähtenä »tiedettä tieteen vuoksi», vaan ihmisen vallan lisäämistä luontoon nähden, ihmisen kehittymistä, hänen voimaansa, terveyttään ja kauneuttaan. Kaikista näkemyseroista huolimatta Bacon Englannissa, Descartes

Ranskassa ja Spinoza Alankomaissa olivat samaa mieltä tiedon päämääristä ja tehtävistä.

Uusi tiede pohjautui ennen kaikkea aineellisen tuotannon käytäntöön. Marx kirjoittaa, että koneiden keksiminen ja hyväksikäyttäminen »antoivat sen ajan suurille matemaatikoille käytännöllisiä kiinnekohtia ja kiihottimia uudenaikaisen mekaniikan luomiseen»[2]. Galilein merkittävä oppilas E. Torricelli totesi kokeellisesti ilmanpaineen olemassaolon sekä keksi elohopeailmapuntarin ja ilmapumpun. Nerokas englantilainen luonnontutkija I. Newton muotoili klassisen mekaniikan peruslait, mm. vetovoimalain. R. Boyle sovelsi mekaniikkaa kemiaan, selvitteli atomistiikan ongelmia ja määritteli kemiallisen alkuaineen käsitteen. Vuonna 1600 ilmestyi englantilaisen fyysikon W. Gilbertin teos *Magneetista*, joka fysikaalisten väittämien ohella sisälsi arvokkaita näkemyksiä kokeen ja mittauksen merkityksestä kaikissa luonnontieteissä. W. Harvey keksi verenkierron ja tutki empiirisesti sen tehtävää. Filosofit R. Descartes ja G. Leibniz antoivat merkittävän panoksen matematiikan, mekaniikan, fysiikan ja fysiologian kehitykseen.

Kokeesta tuli kokemusperäisen tutkimuksen tärkein muoto, joka edisti suuresti uudenlaisen materialismin, 1600- ja 1700-luvun metafyysisen materialismin, perustelua. Kokeen edistyminen mahdollisti kausaliteettia koskevan opin teoreettisen perustelun. Kausaliteettiopin kehittely oli 1600- ja 1700-luvun materialismin suursaavutus.

Francis Bacon – uuden ajan kokemustieteen ja materialistisen filosofian kantaisä

Francis Bacon (1561 – 1626) oli ensimmäinen filosofi, joka tietoisesti otti tehtäväkseen materialistisen luonnonkäsityksen pohjalta lähtevän tieteellisen menetelmän kehittämisen. Hän oli korkea-arvoisen englantilaisen virkamiehen poika ja saavutti ajan oloon Englannin lordikanslerin aseman. Silti hänen sympatiansa eivät olleet vanhan feodaaliylimystön puolella. Bacon oli »uusaateliston» ideologi. Tämä yhteiskuntakerros oli tavoiltaan ja pyrkimyksiltään enemmän porvarillinen kuin feodaalinen. Baconin pääteos on *Novum Organum* (Uusi työkalu, 1620). Sen nimi osoittaa, että Bacon tietoisesti asetti oman käsityksensä tietees-

tä ja sen menetelmästä Aristoteleen *Organoniin* (loogisten tutkielmien kokoelma) pohjautuvaa käsitystä vastaan. Baconin toinen tärkeä teos on utopia *Nova Atlantis* (Uusi Atlantis).

Tuon ajan edistyksellisiin ajattelijoihin liittyen Bacon julisti tiedon korkeimmaksi tavoitteeksi luonnon saattamisen ihmisen hallintaan ja ihmiselämän kehittämisen. Tämä tieteen (viime kädessä käytännöllinen) tarkoitus ei kuitenkaan merkitse, että kaikki tieteellinen tutkimus on rajoitettava hyötynäkökohtien asettamiin puitteisiin. Tieto on valtaa, mutta vain sikäli, mikäli se on pätevää, ts. perustuu luonnonilmiöiden todellisten syiden selvittelyyn. Vain sellainen tiede, joka itse »alistuu» luonnon alaiseksi, so. pitää ohjeena luonnonlakien tuntemusta, kykenee voittamaan luonnon ja hallitsemaan sitä. Bacon erotti sen vuoksi kaksi lajia kokeita: 1) hedelmää tuottavat ja 2) valoa tuottavat kokeet. Hedelmää tuottaviksi hän sanoi sellaisia kokeita, joiden tarkoituksena on tuottaa ihmiselle *välitöntä* hyötyä, ja valoa tuottaviksi sellaisia kokeita, joiden tarkoituksena ei ole välitön hyöty vaan ilmiöitä ja olioiden ominaisuuksia hallitsevien *lakien tiedostaminen*.

Tieteen uudistus edellytti Baconin mukaan skolastiikan kritiikkiä ja kaikkien siihen asti totuutena pidettyjen oppien asettamista epäilyksenalaisiksi. Tämä epäily ei kuitenkaan ollut mikään itsetarkoitus, vaan ainoastaan keino totuuden saavuttamiseksi. Bacon ei suinkaan ollut skeptikko; päinvastoin, hän oli varma siitä, että on mahdollista saada pätevää tietoa.

Aikaisemman tiedon epävarmuus johtui Baconin mukaan spekulatiivisen päättelyn ja todistuksen epäluotettavuudesta. Aristoteleen logiikkaan nojautunut skolastiikka katsoo tällaiseksi päättely- ja todistusmuodoksi syllogismin. Syllogismi koostuu arvostelmista ja arvostelmat käsitteistä. Käsitteitä muodostetaan tavallisesti hätäisen ja heikosti perustellun yleistyksen avulla. Sen vuoksi yleistys- ja käsitteenmuodostustapojen kehittäminen on tieteen uudistuksen ja tiedon edistymisen ensimmäinen ehto. Koska yleistysprosessi on induktiota, niin uusi induktioteoria muodostaa tieteen uudistuksen loogisen perustan.

Ennen Baconia induktiota käsitelleet filosofit kiinnittivät huomiota pääasiallisesti niihin tapauksiin tai tosiasioihin, jotka tukevat todistettavia tai yleistettäviä väittämiä. Bacon taas korosti niiden tapausten merkitystä, jotka

kumoavat yleistyksen tai ovat ristiriidassa sen kanssa. Kyseessä ovat ns. negatiiviset instanssit. Jo yksi ainoa tällainen tapaus voi kumota kokonaan tai ainakin osittain hätäisen yleistyksen. Negatiivisten instanssien väheksyntä on Baconin mukaan erehdysten, taikauskon ja ennakkoluulojen pääsyy.

Tieteen uudistus edellyttää myös järjen vapautumista ennakkoluuloista. Bacon erotti neljä lajia ennakkoluuloja eli tiedon tiellä olevia esteitä, joita hän kutsui idoleiksi eli harhakuviksi. Nämä ovat »heimon ennakkoluulot», »luolan ennakkoluulot», »torin ennakkoluulot» ja »teatterin ennakkoluulot».

»Heimon ennakkoluulot» (idola tribus) ovat kaikille yksilöille yhteisestä ihmisluonnosta johtuvia esteitä. Ihminen arvioi luontoa inhimillisten ominaisuuksien näkökulmasta. Siitä saavat alkunsa teleologinen käsitys luonnosta ja ne erehdykset, jotka aiheutuvat aistien epätäydellisyydestä sekä erilaisten halujen ja pyrkimysten vaikutuksesta. »Luolan ennakkoluulot» (idola specus) eivät ole ominaisia koko ihmissuvulle, vaan ainoastaan joillekin ihmisryhmille; näiden erehdysten taustalla ovat tiedemiesten subjektiiviset viehtymykset, sympatiat ja antipatiaat: jotkut panevat merkille olioiden välisiä eroavuuksia, toiset taas niiden yhtäläisyyksiä; jotkut pitäytyvät vanhan ajan auktoriteetteihin, toiset taas antavat etusijan uudelle. »Torin ennakkoluulot» (idola fori) johtuvat ihmisten kielenkäytöstä. Monien sanojen merkitystehtävät eivät perustu olioiden olemuksen tiedostamiseen, vaan näiden olioiden jättämiin täysin satunnaisiin vaikutelmiin. »Teatterin ennakkoluulot» (idola theatri) ovat esteitä, joita kritiikittömästi omaksutut väärät mielipiteet synnyttävät tieteen piirissä. »Teatterin ennakkoluulot» eivät ole ymmärryksellemme synnynnäisiä, ne saavat alkunsa siitä, että ymmärrys alistuu virheellisten käsitysten valtaan.

Kaikki nämä ennakkoluulot vaanivat ihmisjärkeä luonnon tutkimuksessa. Niiden tuntemus auttaa välttämään virheitä. Ennakkoluulojen selvittäminen on kuitenkin vain negatiivinen tehtävä tieteellistä menetelmää luotaessa. Sen lisäksi tarvitaan positiivinen oppi tutkimusmenetelmästä. Tutkiessaan tieteen historiaa Bacon päätyi siihen tulokseen, että tieteessä esiintyy selvästi kaksi tutkimustapaa eli menetelmää: dogmaattinen menetelmä ja kokemusperäinen menetelmä. Dogmaattista menetelmää

Lämmön muoto on liike.

noudattava tiedemies lähtee liikkeelle spekulatiivisista yleisväittämistä ja pyrkii johtamaan niistä kaikki yksityistapaukset. Dogmaatikko muistuttaa hämähäkkiä, joka itsestään tuottaa verkkonsa. Kokemusperäistä menetelmää noudattava tiedemies pyrkii vain kokoamaan mahdollisimman paljon tosiasia-aineistoa. Hän tuo mieleen muurahaisen, joka raahaa kekoon kaiken, mikä osuu sen tielle. Oikea menetelmä pohjautuu kokemusaineiston älylliseen muokkaukseen. Tätä menetelmää noudattava tiedemies muistuttaa mehiläistä, joka kerää kukista mehua ja muuttaa sen omalla toiminnallaan hunajaksi.

Tähän saakka, sanoo Bacon, keksintöjä on tehty sattumoisin, ei järjestelmällisesti. Niitä olisi paljon enemmän, jos tutkijoilla olisi tukenaan oikea menetelmä. Menetelmä on tutkimuksen tie, sen tärkein väline. Siihen kuuluvat ensinnäkin ihmisen havaintokykyä lisäävät apuneuvot ja toiseksi apuneuvot, jotka täydellistävät hänen ajatteluaan. Tieteen avartajana ei ole passiivinen tarkkailu, vaan kokeilu, ts. määrätietoinen, aktiivinen luonnontutkimus. Tiedemies saa kokeiden avulla vastauksia niihin kysymyksiin, joita hän esittää luonnolle.

Baconin materialismi. Oppi muodosta

Selostaessaan Baconin materialistista oppia materiasta ja sen liikkeestä Marx kirjoittaa: »*Liike on materian* sisäisistä ominaisuuksista ensimmäinen ja tärkein, ei vain *mekaanisena* ja *matemaattisena* liikkeenä, vaan näitäkin olennaisemmin *viettinä, elämänhenkenä, vireenä* eli Jakob Böhmen ilmausta käyttääksemme materian *piinana* [*Qual*]. Materian elementaariset muodot ovat eloisia, yksilöllistyviä, oliolajeille ominaiset eroavuudet aikaan saavia *olemusvoimia*.» 3

Materian luonteeseen kuuluvien muotojen tutkiminen on Baconin mukaan oikean induktion perustehtävä. Muoto on oliolle kuuluvan ominaisuuden materiaalinen olemus. Niinpä lämmön muoto on tietty liikelaji. Oliossa yhdenkään ominaisuuden muoto ei ole erillään tämän olion muista ominaisuuksista. Jotta voitaisiin löytää jonkin ominaisuuden muoto, täytyy eliminoida oliosta kaikki, mikä vain satunnaisesti liittyy etsittävään muotoon ja mikä ei kuulu tarkastelun alaiseen ominaisuuteen. Tämä toimitus,

jonka avulla oliosta jätetään pois kaikki, mikä ei liity siinä olennaisesti kyseiseen ominaisuuteen, ei voi olla reaalista poistamista, koska itse oliossa kaikki sen piirteet ja ominaisuudet kuuluvat yhteen. Kyseessä on ajatuksellinen, looginen *poisto* eli abstraktio.

Bacon kehitteli materialistisen näkemyksen muodosta polemiikissa Platonin ja Aristoteleen spekulatiivista muotokäsitystä vastaan. Fysikaalisessa katsannossa muoto on Baconin mukaan niiden ainehiukkasten liikettä, joista kappale koostuu. Olion ominaisuudet eli kvaliteetit ovat yhtä materiaalisia. Materialle on Baconin käsityksessä ominaista aistilaatujen ääretön moninaisuus. »Materialismi kätkee *Baconin*, ensimmäisen luojansa, kohdalla vielä naiivilla tavalla kaikinpuolisen kehityksen idut sisäänsä. Materia jakaa runollisen aistimellista loistoa koko ihmiskunnalle»[4], sanoo Marx.

Materialistisesti perustellun induktioteorian lisäksi Bacon kehitteli uuden tieteiden luokittelun, joka lähtee ihmisen tietokykyjen erilaisuudesta. Bacon erotti kolme tärkeintä tietokykyä: *muistin*, *mielikuvituksen* ja *ymmärryksen* eli ajattelun. Muistiin nojautuvat luonnonhistoria ja kansallishistoria ja mielikuvitukseen runous. Ymmärrykseen pohjautuvat filosofia, matematiikka ja luonnontiede.

Tiedon varsinainen tehtävä on olioiden syiden tutkiminen. Syyt jakautuvat vaikuttaviin syihin (se, mitä tavallisesti kutsutaan syyksi) ja tarkoitussyihin eli päämääriin. Fysiikka tutkii vaikuttavia syitä ja metafysiikka tarkoitussyitä, so. päämääriä. Luonnontieteen tehtävänä on vaikuttavien syiden selvittely. Sen vuoksi Bacon piti *fysiikkaa* luonnontutkimuksen ytimenä. Luonnontuntemusta käytetään käytännöllisen elämän kohentamiseksi. Mekaniikka soveltaa vaikuttavia syitä koskevaa tietoa ja »luonnonmagia» tarkoitussyitä koskevaa tietoa. Matematiikalla ei Baconin mukaan ole omaa päämäärää, se on pelkkä luonnontutkimuksen apuneuvo.

Tiedon viimeinen osa-alue on ihmistä koskeva tieto eli antropologia; se tarkastelee ihmistä joko erillisenä yksilönä tai yhteiskunnan jäsenenä. Jälkimmäisessä tapauksessa liikutaan politiikan alueella. Politiikan tuntemus on Baconin mukaan niiden henkilöiden yksinoikeus, jotka ovat antautuneet kokonaan valtion hallintaan. Ihmisyksilöä tutkiva tiede jakautuu *fysiologiaan*, jonka tutkimuskohteena on ruumis, ja *psykologiaan*, jonka tutkimuskohteena on

sielu. Sielulla Bacon käsitti jotakin aineellista. Tosin hän antoi periksi tuon ajan yleisesti hyväksytyille katsomuksille erottamalla luonnontieteellisen tutkimuksen kohteena olevasta sielusta hengen, joka hänen mielestään opitaan tuntemaan ilmoituksen perusteella.

Utopiassa *Nova Atlantis* Bacon kehitteli ajatusta yhteiskunnan koko tuotannollisen perustan uudistamisesta tieteen ja tekniikan avulla. Hän tähdensi tällöin tieteen merkitystä tuotannon rationalisoinnille sekä tuotannon mukanaan tuomalle varallisuuden valtavalle kasvulle ja talouden kaikinpuoliselle kehitykselle. Teoksessaan *Essays or councils civil and moral* (Taloudellisia, poliittisia ja moraalisia esseitä) Bacon esitti yhteiskunnallisia ja poliittisia näkemyksiään. Hän arveli, että aateliston tehtävänä on absolutismin rajoittaminen. Bacon varoitti tuolloin tekemästä liiallisia myönnytyksiä feodaaliylimystölle.

Baconin materialismi oli epäjohdonmukaista. Hän antoi periksi idealismille tunnustamalla muodollisesti erityisen jumaluutta tutkivan tieteen (teologian) ja kahtalaisen, tieteellisen ja uskonnollisen, totuuden sekä väistämällä uskonkappaleiden suoraa kritiikkiä.

Descartes

1600-luvun alkupuoliskolla Ranska, joka oli jäänyt jälkeen edistyneimmistä kapitalistisista maista, Alankomaista ja Englannista, astui niin ikään kapitalistisen kehityksen tielle. Sen olivat mahdollistaneet feodaalisen hajanaisuuden voittaminen 1500-luvulla, teollisuuden, käsityön ja yhteysvälineiden kehittyminen ja ulkomaankaupan menestyminen. Maan valtiomuodoksi tuli absoluuttinen monarkia, joka lukuisaan aatelisluokkaan nojautuen oli tukahduttanut feodaaliylimysten eristäytymispyrkimykset. Absolutismi edisti tietyssä määrin teollisuuden ja kaupan kehitystä ja pääoman alkuperäistä kasaantumista. Silti feodaalinen papisto säilytti yhä taloudellisen, poliittisen ja aatteellisen vaikutusvaltansa. Siitä johtui, että Ranskassa tiede ja tekniikka olivat heikommassa asemassa kuin Alankomaissa ja Englannissa. Monet sotataitoon perehtyneistä nuorista aatelismiehistä lähtivät opiskelemaan Alankomaihin, sillä tämän maan käytössä oli teknisesti hyvin varustettu armeija. Tällaiset olivat ne olosuhteet, joissa *René Descartes* eli ja toimi.

Descartes syntyi 1596 aatelisen poikana. Hän kävi etuoikeutettua jesuiittakoulua Anjoussa. Kolmikymmenvuotisen sodan alussa Descartes palveli armeijassa. Jätettyään 1621 sotapalveluksen hän matkusteli paljon ja solmi tuttavuuksia monien kuuluisien eurooppalaisten tiedemiesten kanssa. Runsaat kaksikymmentä vuotta hän asui Alankomaissa harjoittaen tieteellistä toimintaa. Descartesin uutta luovien aatteiden voittaessa alaa Alankomaiden yliopistoissa filosofi joutui protestanttisten teologien vainoamaksi. Vuonna 1649 Descartes siirtyi Tukholmaan, missä hän kuoli 1650.

Descartesin filosofisen maailmankatsomuksen peruspiirre oli sielun ja ruumiin *dualismi*. Descartes edellytti kaksi toisistaan riippumatonta alkuperustetta, immateriaalisen ja materiaalisen substanssin. Immateriaalisen substanssin perusominaisuus on ajattelu ja materiaalisen substanssin perusominaisuus on ulottuvuus. Luonnehtiessaan Descartesin oppia Marx huomauttaa, että hän »erotti *fysiikkansa* ja *metafysiikkansa* täydellisesti toisistaan. Hänen fysiikkansa *piirissä materia* on ainoa *substanssi*, olemisen ja tiedonmuodostuksen ainoa perusta.»[5] Kosmologiassaan (maailmanrakennetta koskevassa opissa), kosmogoniassaan (aurinkokunnan alkuperää ja kehitystä koskevassa opissa), fysiikassaan ja fysiologiassaan Descartes oli materialisti. Hän esitti hypoteesin planeettojen luonnollisesta kehityksestä, olettipa hän elämän Maassa kehittyneen luonnonlakien mukaan. Hän näki ihmisen ja eläinten ruumiit monimutkaisina koneina, jotka noudattavat mekaanisen liikkeen lakeja.

Sitä vastoin psykologiassa, tietoteoriassa ja olemista koskevassa opissa Descartes oli idealisti. Francis Baconin tavoin Descartes aloitti filosofiansa epäilemällä kaikkea, mitä siihen asti oli pidetty varmana tietona. Aistimukset enempää kuin ajattelun tuloksetkaan eivät tuota sellaista tietoa. Aistiharhat tekevät aistien todistukset epäluotettaviksi. Päättelyvirheet tekevät ymmärryksen johtopäätökset kyseenalaisiksi. Sen vuoksi on lähdettävä liikkeelle kaikenkattavasta, radikaalista epäilystä. Niin laajalle kuin epäily ulottuukin, tiedostustoiminnassa on jotakin sellaista, mitä ei voida asettaa epäilyksenalaiseksi. Descartes ei ollut skeptikko eikä agnostikko. Hän kritisoi olemassaolevaa tietoa, mutta myös etsi pätevää tietoa ja oli edeltäpäin varma siitä, että tällaista tietoa on olemassa. Hänen

epäilynsä oli vain apukeino, se ei luonnehtinut Descartesin asiallista vakaumusta, se oli vain menetelmä varman totuuden saavuttamiseksi. Varmaa on joka tapauksessa se, että epäily on olemassa. Voin epäillä kaikkea, mutta en epäilyn olemassaoloa. Epäily on kuitenkin ajattelutoimitus. Sikäli kuin epäilen, ajattelen. Epäilyni olemassaolo tarjoaa pätevän todisteen ajattelun olemassaolosta. Kenties ruumistani ei todellisuudessa ole olemassa. Kenties joku ilkeä ja kaikkivoipa petkuttaja on luonut minut sellaiseksi, että minusta tuntuu kuin minulla olisi ruumiini, vaikka todellisuudessa sitä ei minulla ole. Tiedän kuitenkin välittömästi, että epäilevänä ja ajattelevana olentona en ole mikään harhakuva, vaan olen todella olemassa. Cogito, ergo sum (ajattelen, siis olen olemassa).

Tämän väittämän varaan voidaan rakentaa kaikki pätevä tieto. Tässä kohden Descartes oli idealisti. Hänen idealisminsa ei ilmennyt väitteessä, että ajatteluni tuottaa ruumiini (tällaista väitettä ei Descartesilla ollut), vaan siinä vakaumuksessa, että ajattelun olemassaolo on meille varmempi ja luotettavampi asia kuin ruumiin eli materian olemassaolo. Toisin sanoen Descartes ei koettanut perustella idealismia ontologisesti vaan tietoteoreettisesti, ei *olemisen* näkökulmasta vaan olemista koskevan *tiedon* näkökulmasta. Olemista koskevassa opissaan hän ei ainoastaan tunnustanut sitä, että aineellisen substanssin ohella on olemassa myös henkinen substanssi, vaan väitti myös, että niiden molempien yläpuolella on jumala, so. substanssi sanan täydessä merkityksessä.

Ratkaiseva merkitys Descartesin maailmankatsomuksessa ei ollut »metafysiikalla», vaan fysiikalla eli opilla luonnosta. Descartesin fysiikka esitti merkittävää osaa uuden ajan materialismin kehityksessä. Lisäksi tuomalla planeettaoppiin kehitysajatuksen pohjalta lähtevän katsantokannan Descartes edisti maailmaa tutkivan tieteen (kosmologian) tulevia menestyksiä, joskin hän käsitti kehityksen yleensä mekanistisesti. Fysiikan, kosmologian ja matematiikan ongelmia Descartes ei tutkinut vain filosofina, vaan myös tiedemiehenä, matemaatikkona ja luonnontieteilijänä. Descartes oli yksi analyyttisen geometrian luojia, hän otti käyttöön koordinaattimenetelmän sen yleisessä muodossa. Descartesin analyyttisen geometrian sisältö osoittaa, että hän hallitsi jo funktion käsitteen, mikä oli uutta senaikaisessa matematiikassa. Descartesilta on läh-

töisin myös algebrallinen merkintätapa, joka vähäisin muutoksin on hyväksytty nykytieteeseen. Mekaniikassa hän tähdensi liikkeen ja levon suhteellisuutta ja muotoili vaikutuksen ja vastavaikutuksen lain sekä liikemäärän säilymislain kahden kimmottoman kappaleen törmäyksessä. Valo-opissa Descartes perusteli valon taittumisessa ilmenevän sinien vakiosuhteen lain. Hän kehitti myös sateenkaaren matemaattisen teorian.

Descartesin kosmogonia pohjautui aurinkokunnan luonnollisen kehityksen ajatukseen: aurinkokunnan kehitys määräytyy materian ominaisuuksista ja erilaatuisten materiahiukkasten liikkeestä. Juuri kosmogoniassaan (enemmän kuin muilla fysiikkansa osa-alueilla) Descartes, Marxia lainataksemme, »katsoi *materialla* olevan itsenäistä luovaa voimaa». Hän piti ainehiukkasten pyörremäistä liikettä avaruusaineen liikkeen perusmuotona.

Descartesin oppi materiasta eli aineellisesta substanssista muotoutui läheisessä yhteydessä hänen matemaattisiin ja fysikaalisiin tutkimuksiinsa. Descartes samasti materian ulottuvuuden kanssa; hän oli sitä mieltä, että aistein havaittavat olioiden kvaliteetit (väri, lämpö, ääni yms.) eivät ole olemassa itsessään, so. objektiivisesti. Abstraktis-geometrisesta suuntauksesta huolimatta tämä materiakäsitys johti moniin oivalluksiin, jotka loivat pohjan myöhemmille maailmaa koskeville tieteellisille näkemyksille. Tärkeimmät näistä oivalluksista olivat seuraavat: maailmanmateria (= avaruus) on ääretön ja homogeeninen, siinä ei ole tyhjiöitä ja se on äärettömiin jaollinen. Kaksi ensimmäistä näkemystä kumosivat keskiaikaisen käsityksen maailman äärellisyydestä ja sen fysikaalisten elementtien hierarkiasta. Kaksi viimeistä näkökohtaa kohdistuivat Descartesin aikoihin elvytettyä antiikin atomiteoriaa vastaan, jonka mukaan maailma koostuu täysin jaottomista hiukkasista, joita erottavat toisistaan tyhjät välit.

Näihin väittämiin perustunut Descartesin fysiikka oli ankaran mekanistinen. Vastoin keskiajan fysiikkaa Descartes koetti palauttaa luonnonilmiöiden kaiken laadullisen moninaisuuden 1) materiaan, joka on samaa kuin avaruus, ja 2) materian liikkeeseen. Liike saa alkunsa sysäyksestä, jonka jokin kappale antaa toiselle kappaleelle; kappaleen paikanvaihdos ilmenee suhteessa toisiin kappaleisiin. Vaikka tämä liikekäsitys oli puhtaasti mekanistinen, se esitti myönteistä osaa 1600-luvun tieteessä.

Pohtiessaan liikkeen alkusyytä Descartes vetosi jumalaan. Jumala on luonut maailman ja omalla toiminnallaan pitää materialle antamansa liikkeen ja levon määrän vakiona.

Descartesin kosmogonian ja fysiikan kruunasi oppi ihmisestä. Ihmisessä eloton ja konemainen ruumis on yhtyneenä järjelliseen sieluun, jolla on tahto ja ajatuskyky. Descartesin mukaan kokemus osoittaa, että ruumiin ja ruumiinelinten tila riippuu sielun tilasta ja päinvastoin. Descartesilainen ihmisen fysiologia perustui Harveyn verenkiertoteoriaan, jonka Descartes oli omaksunut heti sen julkistamisen jälkeen oivallettuaan sen valtavan tieteellisen merkityksen. Descartes itsekin suoritti erilaisia tutkimuksia fysiologian alalla käyttäen laajasti hyväkseen ihmisten ja eläinten ruumiiden avausta. Hän esitti motoristen reaktioiden kaavion, joka oli heijastuksen ensimmäisiä tieteellisiä kuvauksia. Descartesin mielestä hermot toimivat välittäjinä: eräät hermot välittävät keskihakuisen vaikutuksen, joka etenee ulkoisesta ärsykkeestä aivoihin, toiset taas heijastuneen, keskipakoisen vaikutuksen aivoista liikkuviin ruumiinjäseniin. Koneen kaltaisessa ihmisruumiissa ei tarvitse edellyttää mitään »vegetatiivista» tai »aistivaa» sielua eikä mitään muuta liikkeen ja elämän prinsiippiä kuin veri ja ohut aine.

Descartesin materialistinen fysiologia oli ristiriidassa hänen sielun immateriaalisuutta koskevan oppinsa kanssa. Descartesin mielestä itse jumala on yhdistänyt sielun ruumiiseen erottaen siten ihmisen eläimistä. Descartes kiisti sen, että eläimillä olisi tajuntaa. Kaikki eläimillä esiintyvät liikkeet ovat lähtöisin mekaanisesta liikemuodosta.

Menetelmän ongelma Descartesin opissa

Kuten Baconkin, Descartes piti tiedon päätarkoituksena luonnonvoimien saattamista ihmisen hallintaan ja itse ihmisluonnon kehittämistä. Hän etsi ehdottoman varmaa perusteesiä kaikelle tiedolle ja menetelmää, jonka avulla tämän teesin pohjalle voidaan rakentaa pätevä tiede. Hän katsoi tiedon varmimmaksi perustaksi väittämän »Ajattelen, siis olen olemassa». Tämä totuus avautuu ymmärrykselle välittömänä näkemyksenä, jolle on tunnusomaista kirkas ja selvä, kaiken epäilyn ulkopuolella oleva käsitys

oliosta. Descartes julisti ajattelun kirkkauden ja servyyden kaiken pätevän tiedon riittäviksi tunnusmerkeiksi. Totuuden kriteerinä ei hänen mielestään ole käytäntö vaan ihmistajunta.

Descartesin idealismia korostivat hänen järjestelmänsä uskonnolliset edellytykset: ennen kuin todistetaan maailman olemassaolo, on todistettava jumalan olemassaolo. Descartes päätteli seuraavasti. Meillä on mielessämme monenlaisia ajatussisältöjä, mm. jumalan idea. Jumalan, täydellisimmän olion, ajatuksella on suurempi todellisuusarvo kuin kaikilla muilla ajatuksilla. Syyn täytyy Descartesin mukaan olla vähintään yhtä todellinen kuin vaikutus on. Koska me olemme olemassa ja meissä ilmenee alkusyyn vaikutus, niin on olemassa myös itse alkusyy eli jumala. Kun jumala eli täydellisin olio kerran on olemassa, niin Descartesin mielestä on mahdotonta, että jumala pettäisi meitä. Sen vuoksi myös aistein havaittavan maailman olemassaolo on varma asia.

Jumalan totuudellisuus mahdollistaa Descartesin mielestä tiedon: jos käyttäisimme tietokykyämme oikein, niin emme koskaan erehtyisi. Erehdykset johtuvat tämän kyvyn väärästä käytöstä ja etenkin siitä, että tahto (joka Descartesin mukaan on vapaa, ts. vaikuttimista riippumaton) ei valitse totuuden vaan paremmuuden mukaan.

Totuuden oivaltaminen mahdollistuu Descartesin mukaan myötäsyntyisten ajatusten eli totuuksien ansiosta, joihin hän luki ennen kaikkea aksiomat. Tosin hän korosti, ettei hän tarkoittanut myötäsyntyisillä ajatuksilla valmiita, muotoiltuja totuuksia, vaan ainoastaan ymmärryksessä esiintyviä alkeita tai dispositioita aksiomiin ja väittämiin. Descartes katsoi, että keskeinen sija tiedossa kuuluu järjelle eikä aistimuksille. Näin ollen Descartes oli *rationalismin* kannattaja. Rationalismi on oppi, joka tähdentää järjen ylivaltaa tiedostuksessa, järjen riippumattomuutta aistihavainnoista.

Descartesilaista, so. tietoteoreettista, rationalismin perustelua ei pidä tarkastella yksinomaan idealismin materialismia vastaan käymän taistelun kannalta. Descartesin rationalismi palveli tieteen puolustusta aatteellista taantumusta vastaan. Tämän vastauskonpuhdistuksen johtaman taantumuksen tarkoituksena oli vallata takaisin ne asemat, joita katolilaisuus oli menettänyt ja menetti edelleen ennen kaikkea tähtitieteen ja fysiikan keksintöjen ja me-

nestysten johdosta. Descartesin rationalismi oli yritys selittää matemaattiselle tiedolle ominainen yleispätevyys ja välttämättömyys. Käsittämättä koko laajuudessa käytännön merkitystä teoreettiselle ajattelulle Descartes erehtyi luulemaan, että järki yksin on pätevän tiedon lähde.

Descartes katsoi deduktion esittävän poikkeuksellisen tärkeää osaa tiedostuksessa. Hän piti aksiomia kaiken tieteen lähtökohtina. Jokainen rengas aksiomia seuraavan loogisen päättelyn ketjussa on niin ikään pitävä. Jotta päätelmäketjun kaikki renkaat käsitettäisiin kirkkaasti ja selvästi, tarvitaan herpaantumaton muistin voima. Tässä mielessä itsestään selvät lähtökohtaväittämät eli näkemykset voittavat deduktiiviset päätelmät.

Varmoilla ajatteluvälineillä, so. intuitiolla ja deduktiolla, varustautunut järki voi saavuttaa pätevää tietoa kaikilla aloilla, kuitenkin vain siinä tapauksessa, että se noudattaa oikeaa menetelmää. Näiden rationalististen edellytysten pohjalle Descartes rakensi menetelmäoppinsa. Hän esitti sen 1637 julkaistussa teoksessaan *Discours de la méthode* (suomenn. Metodin esitys). Descartesin menetelmä lähtee seuraavista neljästä vaatimuksesta: 1) totuudeksi on katsottava vain sellaiset väittämät, jotka ymmärrys käsittää kirkkaasti ja selvästi ja jotka eivät herätä mitään epäilyksiä niiden pätevyydestä; 2) jokainen monimutkainen probleemi tai tehtävä on jaoteltava osaprobleemeihin tai osatehtäviin; 3) on edettävä järjestelmällisesti tunnetusta ja todistetusta tuntemattomaan ja todistamattomaan ja 4) tutkimuksen loogisissa renkaissa ei saa olla mitään aukkoja.

Descartesin filosofia ja hänen tieteelliset aatteensa vaikuttivat merkittävästi filosofian myöhempään kehitykseen. Nykyajan taantumuksellinen porvarillinen filosofia tähdentää Descartesin oppijärjestelmässä hänen idealistista oppiaan jumalasta ja henkisestä substanssista sekä hänen tietoteoriansa idealistisia piirteitä. Edistyksellinen yhteiskunnallinen ajattelu hylkää Descartesin idealismin ja dualismin ja arvostaa hänessä korkealle nerokkaan ajattelijan, tieteen – matematiikan, kosmogonian, fysiikan ja fysiologian – uudistajan ja yhden materialistisen luonnonkäsityksen luojista.

Suuri englantilainen materialisti *Thomas Hobbes* (1588–1679) eli aikana, jolloin Englannin porvarillinen vallankumous aloitti uuden ajanjakson Englannin historiassa. Tosin vallankumousta seurasi lyhyt restauraatioaika. Silti oikeaa paluuta feodaaliseen menneisyyteen ei enää voinut olla. Porvaristo voimistui poliittisesti ja alkoi kehittää uutta, feodalisminvastaista ideologiaa. Hobbesin aikoihin vallankumouksellista taistelua käytiin uskonnollisen protestantismin lipun alla. Porvaristoa lähentynyt edistyksellinen osa ylimystöä näytteli silloin huomattavaa osaa Englannin henkisessä elämässä. Sen teoreetikot pitivät tiedon esikuvana niitä tieteitä, jotka jokseenkin välittömästi palvelivat käytäntöä.

Taistelu feodaalista ideologiaa vastaan oli omiaan lisäämään kiinnostusta uskontoa, suvaitsevaisuutta ja valtio-oikeutta koskeviin kysymyksiin. Englannin porvarilliset oikeustieteilijät ja poliittiset kirjailijat yrittivät selittää yhteiskunnan ja valtiovallan alkuperää pitäen lähtökohtanaan ihmisluonnon lakeja ja ominaisuuksia. Ihmisluonnon he näkivät ulkomaailman aikaansaannoksena. Mekanistista luonnonselitystä seurasi yhteiskuntaelämän ilmiöiden mekanistinen selitys. Kaikki nämä suuntaukset kuvastuivat selvästi Hobbesin filosofiassa.

Hobbes opiskeli Oxfordissa, hän perehtyi siellä ahkerasti Aristoteleen logiikkaan ja nominalistien oppeihin. Ranskaan ja Italiaan suuntautuneen matkansa jälkeen Hobbes tuli Francis Baconin sihteeriksi. Pariisissa, joka oli niihin aikoihin matemaattisen tutkimuksen keskus, Hobbes opiskeli matematiikkaa ja luonnontieteitä. Siellä hän seurusteli jatkuvasti ranskalaisen materialistin ja Epikuroksen opin levittäjän Pierre Gassendin kanssa. Suuri merkitys Hobbesin tieteellisten katsomusten muotoutumisessa oli Kopernikuksen, Keplerin, Galilein ja Harveyn opeilla. Englannin porvarillisen vallankumouksen vuosina Hobbes, joka kannatti monarkiaa, oli maanpaossa Euroopan mannermaalla; Englantiin hän palasi vasta vuonna 1651. Pariisissa hän kirjoitti pääteoksensa *De cive* (1642) ja *Leviathan* (1651). *Leviathanin* julkaiseminen aiheutti sen, että papisto hyökkäsi kiivaasti Hobbesia vastaan. Hobbesia kiinnostivat lähinnä yhteiskunta- ja valtioteoreettiset kysymykset. Marx mainitsee Hobbesin yhtenä niistä uuden ajan oppineista, jotka koettivat selittää valtiota ja oikeutta ihmisluonnosta eikä uskonnollisista dogmeista käsin pitäen ihmistä osana luontoa. Hobbesin valtio-oikeudelliset teoriat pohjautuivat materialistiseen oppiin luonnosta.

Hobbesin oppi luonnosta

Kuten Marx toteaa, Hobbes oli Baconin materialismin systematisoija. Maailma on Hobbesin mukaan kappaleiden koostuma, sillä mitään aineetonta ei ole olemassa. Aineeton substanssi on yhtä ristiriitainen käsite kuin aineeton kappale. Ajattelu ei ole erotettavissa ajattelevasta materiasta. Materia on kaikkien muutosten subjekti. Kaikki kappaleet, samoin kuin niiden ominaisuudet ja niissä tapahtuvat muutokset, saavat alkunsa aineellisten elementtien liikkeestä. Kappaleiden liike noudattaa mekaniikan lakeja: kaikki liikkeet johtuvat kappaleesta toiseen vain sysäyksen avulla. Sysäys synnyttää siihen kappaleeseen, johon se kohdistuu, ponnistuksen; mikäli tämä ponnistus ei kohtaa vastakkaissuuntaista ponnistusta, se muuttuu liikkeeksi. Ponnistukset sellaisinaan eivät ole havaittavissa. Vasta yhtyessään ne tulevat havaittaviksi, mutta eivät enää ponnistuksina vaan liikkeinä.

Myös eläinten ja ihmisen sielunelämä, joka muodostuu aistimuksista, palautuu liikkeisiin ja ponnistuksiin. Ihmisen aistit eivät vaikuta aivoissa ja sydämessä tapahtuviin liikkeisiin ja ponnistuksiin. Aistimukset eivät ole muuta kuin näiden objektiivisten prosessien subjektiivista ilmausta. Ihmiset ja eläimet ovat monimutkaisia koneita, joiden toiminta määräytyy kokonaan ulkoisista vaikutuksista. Sieluttomien kappaleiden ja sielullisten automaattien välillä on kuitenkin olemassa ero. Sielullisilla automaateilla on sellaisia elimiä, jotka säilyttävät aikaisempia vaikutelmia. Lisäksi näille automaateille on ominaista kyky verrata uusia vaikutelmia aikaisempiin. Vertailu luo pohjan erottelulle, joka vuorostaan on tietoisuuden ehto.

Lähtökohtanaan nämä väittämät Hobbes 1) kiisti sen, että sielut ovat erikoisia substansseja, 2) esitti teesin, jonka mukaan kappaleet ovat ainoat substanssit, ja 3) väitti, että jumalusko on vain inhimillisen mielikuvituksen tuotetta.

Nämä materialistiset ja ateistiset ajatukset antoivat leiman Hobbesin tietoteorialle. Tiedostus tapahtuu ideoiden välityksellä. Ideoiden lähteenä voivat Hobbesin mukaan olla vain ulkomaailmaa koskevat aistihavainnot. Hobbes hylkäsi Descartesin käsityksen, jonka mukaan luotettavan tiedon lähtökohtana on väittämä »Ajattelen, siis olen olemassa». Hän vastusti myös Descartesin oppia myötäsyntyisistä ajatuksista. Kokemus osoittaa, että syvään uneen vaipuneet ihmiset eivät ajattele, koska heillä ei ole mitään unikuvia. Tämä merkitsee, ettei heillä ole silloin mitään ideoita. Hobbes päätteli siitä, ettei mikään idea voi olla myötäsyntyinen: sen, mikä on myötäsyntyistä, täytyy aina olla läsnä. Tämän mukaisesti Hobbes katsoi, että aistit eivät ole ainoastaan ideoiden vaan myös kaiken tietomme lähde. Meitä ympäröivien olioiden vaikutus synnyttää meihin alkuideoita. Niinpä eetterin värähtely synnyttää valon ja värin ideat ja ilman värähtelyt äänen ideat. Näiden ideoiden sisältö ei riipu ihmistajunnasta. Myöhemmin ymmärrys muokkaa alkuideoita. Hobbes piti tämän aktiivisen ajatustoiminnan muotoina ideoiden *vertailua* sekä niiden *yhteen–* ja *vähennyslaskua*.

Ideoiden ja niiden älyllisen muokkauksen analyysin pohjalle Hobbes rakensi tieto-oppinsa. Kaikki tieto rajoittuu hänen käsityksensä mukaan aistien ja mielikuvituksen toimituksiin. Näiden toimitusten tuloksena voi olla vain kokemus, ts. tieto yksityisistä nykyisistä tai yksityisistä aikaisemmista tosiasioista. Mitä tulee tosiasioiden välisiä yhteyksiä koskevaan tietoon, niin se on luonteeltaan vain todennäköistä. Siitä, että kokemus tarjoaa vain todennäköistä tietoa olioiden välisistä yhteyksistä, ei Hobbesin mielestä suinkaan seuraa, että varma tieto yleisestä ja abstraktisesta olisi mahdotonta. Sen mahdollistaa kieli. Kun ideat saattavat olla vain yksityisiä, niin sanat voivat olla myös yleisiä. Yleisnimi on sellainen nimi, joka voi tarkoittaa jonkin luokan yksityistä oliota ja mitä tahansa toista saman luokan oliota. Juuri näin yksityiset tiedot saavat yleisen luonteen. Hobbesin käsityskanta on nominalistinen, koska hän ei tunnustanut yleisen objektiivista olemassaoloa.

Hobbes oli sitä mieltä, että kokemusperäisesti havaittava yhteys olion ja sen jonkin ominaisuuden välillä (vastaavasti yhteys lauseen subjektin ja predikaatin välillä) ei ole mikään välttämätön yhteys. Matematiikassa ja filosofiassa sitä vastoin saavutetaan tietoa välttämättömistä yhteyksistä. Hobbes tähdensi tällä väittämällä teoreettisen ajattelun olennaista eroavuutta kokemusperäisestä havainnoinnista.

Hobbesin oppi valtiosta ja oikeudesta

Kuuluisassa valtio- ja oikeusopissaan Hobbes pyrki hajottamaan monimutkaisen valtiokokonaisuuden sen peruselementteihin ja selittämään nämä yksinkertaisten luonnonlakien avulla. Hän esitti, että on erotettava toisistaan kaksi ihmisyhteiskunnan tilaa: luonnontila ja siviilitila. Käsitys luonnontilasta saadaan eliminoimalla ihmissuhteista kaikki, minkä valtio on niihin tuonut. Luonnontilassa elävät ihmiset pitävät toimintansa ohjeena vain luonnollista itsesäilytyslakia. Tässä tilassa jokaisella on oikeus kaikkeen, minkä hän voi ottaa haltuunsa, anastaa. Oikeus lankeaa yhteen voiman kanssa, minkä vuoksi luonnontila on »kaikkien sotaa kaikkia vastaan». Tämä sota on kuitenkin ristiriidassa itsesäilytyspyrkimyksen kanssa. Sen vuoksi on etsittävä rauhaa; tämä taas edellyttää, että jokaisen on luovuttava oikeudesta kaikkeen ja siten siirrettävä osa oikeudestaan toisille. Tämä siirtäminen tapahtuu sopimuksen muodossa. Sopimuksen solmiminen tekee luonnontilassa olevasta yhteiskunnasta siviiliyhteiskunnan.

Jotta yksilöt pyrkisivät yhteiseen päämäärään eivätkä rikkoisi teoillaan rauhaa, yhteiskunnassa tarvitaan yhteistahdon johtamaa valtiota. Tässä tarkoituksessa jokaisen on alistettava oma yksityistahtonsa jonkun henkilön tai henkilöryhmän tahdon alaiseksi; tämä yhden tai useampien henkilöiden tahto on katsottava kaikkien tahdoksi. Näin syntyy Hobbesin mukaan valtio. Hobbes piti absoluuttista monarkiaa täydellisimpänä valtiomuotona. On otettava huomioon, että Hobbesin aikoihin absoluuttinen monarkia oli aateliston ja porvariston välisen kompromissin poliittinen muoto. Hobbes ulotti rajoittamattoman valtiovallan koskemaan paitsi ihmisen käyttäytymistä myös hänen uskonnollisia, moraalisia ja jopa tieteellisiä käsityksiään. Myös kirkkovallan Hobbes alisti hallitsijan maallisen vallan alaiseksi. Vaikka viranomaisten käskyt olisivat

ristiriidassa uskonnon kanssa, uskovaisen pitää noudattaa tinkimättä isänmaansa lakeja. Vaikka Hobbes puolustikin valtion rajoittamatonta ylivaltaa, hänen oli kuitenkin myönnettävä, että joissakin tapauksissa saattaa syntyä ristiriita valtion mahtikäskyjen ja kunkin yksilön luonnollisen itsesäilytyspyrkimyksen välille. Ääritapauksissa alamaiset ovat jopa oikeutettuja kapinoimaan luontaisoikeutta polkevaa valtaa vastaan, koska jokaisella alamaisella on oikeus puolustaa itseään. Silloin kun alamainen menettää entisen hallituksen suojeluksen, hän on vapaa alistumaan uuden hallituksen johdettavaksi. Nämä selitykset ja varaukset olivat itse asiassa myönnytys niille vallankumouksellisille periaatteille, joita itse Hobbes vastusti: hänen teoriansahan oli suunnattu juuri näitä periaatteita vastaan. Tästä johtui, että vaikka Hobbes pysyikin koko elämänsä ajan vakaumuksellisena monarkistina ja demokraattisen hallitusmuodon vastustajana, hän ei ollut feodaaliherrojen vaan porvariston ideologi. Hänen perusajatuksensa ei ollut kuningasvallan periaate sellaisenaan, vaan rajoittamaton valtiovalta hallitusmuodotoon katsomatta. Valtion valtaoikeudet, sellaisina kuin Hobbes ne käsitti, sopivat hyvin yhteen niiden luokkien etujen kanssa, jotka suorittivat Englannissa 1600-luvun puolimaissa porvarillisen vallankumouksen.

Hobbesin sosiologisten katsomusten historiallinen merkitys on suuri. Vastakohtana feodaaliselle, teologiselle valtiokäsitykselle Hobbes esitti naturalistisen valtaopin, jonka mukaan valtiolaitos ei ole jumalallista vaan luonnollista alkuperää. Hobbes tähdensi aivan oikein, että valtio on väkivaltakoneisto, mutta hän ei huomannut sitä, että tämä väkivalta on yhden luokan herruutta toiseen luokkaan nähden.

1600-luvun oloissa Hobbesin katsomukset olivat edistyksellisiä. Kuten Marx huomauttaa, Hobbes tuhosi Baconin materialismin teistiset ennakkoluulot. Hänen filosofiansa vapautti ihmisten yhteiskunnallisen tajunnan sitä vallinneista uskonnollisista kuvitelmista. Hänen yhteiskunta- ja valtioteoriansa sisälsi materialistisen yhteiskuntakäsityksen alkeita.

1600-luvun keskivaiheilla Alankomaat ja Englanti olivat Euroopan edistyneimmät kapitalistiset maat. Porvarillinen vallankumous oli tapahtunut Alankomaissa jo 1500-luvun jälkipuoliskolla. Kapinallisen kansan oli onnistunut verisen taistelun tuloksena karistaa yltään Espanjan feodalismin ies ja perustaa porvarillinen tasavalta, joka oli Länsi-Euroopan ensimmäisiä. Kapitalistisen tuotantotavan kehittyminen, erityisesti kaupan ja merenkulun edistyminen, kiihotti tieteellisiä tutkimuksia, joihin Alankomaissa tarjoutuivat laajemmat mahdollisuudet kuin muissa tuon ajan Euroopan maissa. Sitä paitsi maan luonnonsuhteet (patojen rakentamistarve) vaativat kehittämään mekaniikkan ja fysiikan saavutuksiin nojautunutta tekniikkaa ja insinööritaitoa. Kaikki nämä seikat loivat edellytykset merkittävälle tekniselle, tieteelliselle ja sivistykselliselle nousulle. 1600-luvulla tekniikka (sekä sota- että siviilitekniikka), tiede (matematiikka, tähtitiede, mekaniikka ja fysiikka) ja realistinen taide olivat Alankomaissa korkealla tasolla. Maailmantieteen merkkimiehiin kuuluvat sellaiset 1600-luvun alankomaalaiset tiedemiehet kuin matemaatikko, fyysikko ja tähtitieteilijä Christian Huygens, fyysikko Snellius, yksi mikroskoopin keksijöistä van Leeuwenhoek ja monet muut. Alankomaalainen maalauskoulu (Rembrandt ym.) saavutti maailmanmaineen. Alankomaiden tieteen ja tekniikan saavutukset olivat valmistaneet maaperää myös filosofian kehitykselle. Descartes työskenteli tässä maassa kahdenkymmenen vuoden ajan. Hänen lahjakas seuraajansa Henri Le Roy ei ainoastaan esittänyt loistavasti Descartesin oppia, vaan myös meni fysiologiassa opettajaansa pitemmälle materialismin suuntaan.

Näissä oloissa muotoutui *Spinozan* (1632–1677) filosofia, joka oli 1600-luvun merkittäviä materialistisia oppeja. Baruch (Benedictus) Spinoza syntyi Amsterdamissa varakkaaseen juutalaiseen perheeseen. Vanhemmat ajattelivat hänestä jumaluusoppinutta. Tutustuminen ajan edistyksellisiin tieteellisiin oppeihin ja erityisesti Descartesin filosofiaan johti kuitenkin siihen, että Spinoza sanoutui irti juutalaisuudesta. Hänet erotettiin juutalaisesta seurakunnasta, minkä jälkeen hän joutui elämään lahkolaisten parissa. Spinoza elätti itseään hiomalla linssejä kaukoputkia varten. Vapaa-aikoinaan hän harjoitti tiedettä ja mietti filoso-

fisia teoksiaan. Tätä työtä esti varhain puhjennut keuhkotauti. Spinoza ehti saada valmiiksi vain kaksi huomattavaa teosta: *Tractatus theologico-politicus* (1670) ja *Ethica* (1675).

Spinoza, samoin kuin Descartes, pyrki rakentamaan filosofian ehdottoman varmoille perustotuuksille. Luotettavan ja todistusvoimaisen esitystavan esikuvana hän piti geometriaa, joka päättelee aksioomista teoreemoja. Pääteoksensa *Ethica* (Etiikka) Spinoza esittikin ns. geometrisen metodin avulla. *Etiikassaan* Spinoza muotoilee ensin määritelmiä ja aksioomia ja todistelee sitten niiden nojalla teoreemoja. Hän selittää aksioomat selviöiksi, joiden totuus avautuu välittömänä näkemyksenä. Kaikki muut totuudet seuraavat aksioomista ja määritelmistä, jotka ovat niiden looginen peruste[6].

Baconiin ja Descartesiin liittyen Spinoza katsoi filosofian päätarkoitukseksi luonnon saattamisen ihmisen hallintaan ja ihmisluonnon täydellistämisen. Kehitellessään näitä edeltäjiensä edistyksellisiä ajatuksia Spinoza täydensi niitä opilla vapaudesta. Tämä oppi lähti luonnontieteen selvittämästä determinismistä; se osoitti, että ihmisen vapaus on mahdollista välttämättömyyden puitteissa ja on sopusoinnussa tämän kanssa. Vapauden ja välttämättömyyden ongelman ratkaisu perustui Spinozan oppiin luonnosta.

Spinozan oppi luonnosta

Spinoza opetti, että on olemassa vain yksi ainoa *substanssi*, nimittäin luonto, joka on oman itsensä syy (causa sui), ts. ei tarvitse mitään ulkopuolista perustetta olemiselleen. Tähän väittämään pohjautuivat Spinozan materialismi ja ateismi. Luonto on toisaalta luova luonto (natura naturans), toisaalta luotu luonto (natura naturata). Luova luonto on substanssi eli (Spinozan mukaan) jumala. Samastaessaan luonnon jumalan kanssa Spinoza kiisti luonnon ulkopuolella olevan tai yliluonnollisen olennon olemassaolon (»jumala eli luonto») ja perusteli siten materialistisen ja ateistisen luonnonkäsityksen ns. panteismin muodossa (panteismi on oppi, joka käsittää jumalan identtiseksi luonnon kanssa). Luonto on Spinozan mukaan ikuinen ja ääretön, se on samalla kertaa syy ja vaikutus, olemus ja olemassaolo.

Kehitellessään Ibn Sinan ajatusta Spinoza perusteli erottelua olemuksen ja olemassaolon välillä. Yksityisissä, katoavaisissa, äärellisissä olioissa olemus ei lankea yhteen niiden olemassaolon kanssa; sitä vastoin yhtenäisessä, ikuisessa ja äärettömässä substanssissa olemassaolo seuraa välttämättömästi olemuksesta. Sen vuoksi »jumalan» (eli substanssin) olemassaolo voidaan todistaa, ts. »jumalan» olemassaolo voidaan johtaa »jumalan» (luonnon) olemuksen käsitteestä. Substanssin olemassaolo on samalla kertaa välttämätöntä ja vapaata, koska ei ole olemassa mitään syytä, joka pakottaisi substanssia toimintaan, paitsi substanssin oma olemus. Yksityinen olio ei seuraa substanssista, eikä tämä ole sen lähin syy. Yksityinen olio voi seurata vain toisesta äärellisestä oliosta. Sen vuoksi mikään yksityinen olio ei ole vapaa.

Substanssista eli ehdottomasta olevasta on pidettävä erillään äärellisten yksityisolioiden maailma eli *moodit*. Spinoza nimitti moodiksi sitä, mikä ei ole olemassa itsessään vaan toisessa. Substanssi on yksi, sen olemus sulkee pois kaiken moneuden. Moodeja sitä vastoin on äärettömän paljon. Ne suhtautuvat substanssiin samalla tavoin kuin suoran pisteet suhtautuvat itse suoraan. Luonto eli substanssi kaikkine attribuutteineen on olemassa itsessään, ymmärryksestä riippumatta ja sen ulkopuolella. Ääretön ymmärrys voisi tiedostaa substanssin – kaikissa muodoissa eli suhteissa – äärettömänä. Inhimillinen ymmärrys ei kuitenkaan ole ääretön. Sen vuoksi se tiedostaa substanssin äärettömänä vain kahdessa suhteessa: ulottuvuutena ja ajatteluna. Spinoza nimitti ulottuvuutta ja ajattelua substanssin *attribuuteiksi*, koska substanssin ääretön olemus on ilmaistu niissä »omassa lajissaan», ts tietyssä suhteessa, joka poikkeaa kaikista muista suhteista. Spinozan attribuuttioppi oli sisällöltään materialistinen. Se oli suunnattu Descartesin dualismia vastaan, jonka mukaan ulottuvuus ja ajattelu ovat kaksi eri substanssia. Tällöin Spinoza ei katsonut liikettä substanssin attribuutiksi.

Ihminen tiedon kohteena ei tee poikkeusta maailman kokonaisrakenteesta. Ihminen on olento, jossa ulottuvuusmoodia eli ruumista vastaa ajattelumoodi eli sielu. Tarkastelemmepa ihmistä miten tahansa – jonakin aineellisena tai jonakin henkisenä, hän on kummassakin tapauksessa osa luontoa. Ihmisen psyyke, hänen himonsa ja halunsa, hänen käyttäytymisensä vaikuttimet ja tarkoitukset ovat

samanlainen tiedon kohde kuin mikä tahansa muu luonnonilmiö.

Spinozan eettinen oppi

Spinoza pyrki rakentamaan etiikan tieteenä, joka ei johda normejaan subjektiivisista arvioinneista vaan ihmistekoja hallitsevista objektiivisista laeista. Spinoza »naturalisoi» etiikan. Tämä suuntaus oli sikäli edistyksellinen, että sisälsi yrityksen perustella etiikka materialistiselta kannalta. Spinozan eettinen naturalismi oli kuitenkin epähistoriallista, mekaanista ja abstraktista. Hän ei tarkastellut ihmistä tiettyyn yhteiskuntajärjestelmään kuuluvana olentona vaan »luonnonoliona».

Spinoza oli sitä mieltä, että eettinen tutkimus edellyttää ihmisessä esiintyvien aineellisten prosessien ja yhteyksien tuntemusta. Hän toi psykologian menetelmän lähemmäksi mekaniikan ja fysiikan menetelmiä ja palautti sielunelämän moninaisuuden kahteen perustekijään: 1) järkeen ja 2) mielenliikutuksiin eli affekteihin. Tahdon hän samasti järjen kanssa. Spinoza erotti kolme perusaffektia: ilon, surun ja himon. Nämä perusluonteiset affektit ja niiden lukuisat johdannaiset saavat alkunsa olioille ominaisesta itsesäilytyspyrkimyksestä. Ihminen ei pidä ohjenuoranaan moraalilakia, joka vaatii tekemään hyvää ja karttamaan pahaa, vaan pyrkii itsesäilytykseen ja omaan etuun. Hyve ei ole mitään muuta kuin ihmisen voima; se määräytyy vain siitä ponnistuksesta, jonka avulla ihminen pyrkii säilyttämään olemassaolonsa.

Näiden naturalististen väittämien varaan Spinoza rakensi oppinsa vapaudesta. Kysymyksen, onko vapaus ihmiselle mahdollista, hän erotti kysymyksestä tahdon vapaudesta. Spinoza hylkäsi idealistisen tahdonvapausopin. Hän näki riippuvuuden mielenliikutuksista eli affekteista ihmisluonnon yleispiirteenä. Vaikka Spinoza hylkäsikin idealistisen käsityksen, jonka mukaan tahto on riippumaton vaikuttimista, hän ei kuitenkaan kiistänyt sitä, että ihminen voi olla vapaa. Spinoza selitti, ettei vapauden käsite ole ristiriidassa välttämättömyyden käsitteen kanssa. Olio joka on olemassa välttämättömästi, voi samalla olla vapaa, jos se on olemassa sen omasta luonnosta johtuvan välttämättömyyden mukaisesti. Tässä mielessä substanssi

eli luonto on vapaa, koska sen olemassaolo määräytyy vain sen omasta olemuksesta. Samoin ihminen on tässä mielessä vapaa. Kun *Etiikan* neljännessä osassa Spinoza puhuu ihmisen orjuudesta, so. hänen riippuvuudestaan affekteista, niin teoksen viidennessä osassa Spinoza osoittaa, missä olosuhteissa ihminen voi päästä tästä orjuudesta ja missä mielessä hän voi tulla vapaaksi. Mikä tahansa affekti, so. passiivinen tila, lakkaa olemasta passiivinen, niin pian kuin me saamme siitä selvän ja tarkan kuvan, ts. tiedostamme sen. Vapaus onkin välttämättömyyden tiedostamista, ts. selvä ja tarkka käsitys siitä, mikä on välttämätöntä. Tämä Spinozan dialektinen ajatus on materialistisen filosofian merkittävä saavutus.

Spinozan opista seurasi, että eri ihmiset ovat vapaita vaihtelevassa määrin. Vaikka tieto sellaisenaan on voimaton affektien edessä, se itse voi tulla affektiksi. Ilo, johon liittyy ajatus sen ulkoisesta aiheesta, ei ole muuta kuin rakkausaffekti. On olemassa erikoinen rakkauden laji, rakkaus tietoon. Herättämällä tällaisen affektin tieto voi ryhtyä taisteluun muita affekteja vastaan ja voittaa ne. Tiedon suoma ilo voi jopa tukahduttaa kaikki muut affektit ja johtaa siten ihmisen suurimpaan vapauteen. Huomautettakoon, että Spinoza rajoittaa vapauden pelkkään välttämättömyyden *tiedostamiseen* ja hyväksymiseen; hän ei käsittänyt aineellisen käytännön merkitystä vapauden toteuttamisessa. Vapaus on hänelle sellainen olotila, jolloin järki hallitsee tunteita ja jolloin intohimo tietoon voittaa aistilliset affektit. Spinozan kannalta katsoen vain elämänkäytännöstä vieraantunut viisas on vapaa, sillä hänen elämänsä pääsisältönä on »intellektuaalinen rakkaus jumalaan», so. intohimo luonnon tuntemukseen. Tällainen vapaudenkäsitys on abstraktinen ja epähistoriallinen, se on irrallaan yhteiskuntaelämän moninaisesta sisällöstä.

Spinozan tieto-oppi

Spinozan tietoteoria, samoin kuin hänen oppinsa kokonaisuudessaan, on luonteeltaan materialistinen ja rationalistinen. Mielikuvitukseen perustuva tieto edustaa tiedon ensimmäistä eli alinta astetta. Se muodostuu käsityksistä, jotka pohjautuvat ulkomaailmaa koskeviin aistihavaintoihin. Tämänkaltainen aistikokemuksen poh-

jalta lähtevä tieto on kuitenkin sekavaa. Ymmärrykseen perustuva tieto edustaa tiedon toista, korkeampaa astetta. Tälle tiedonlajille on tunnusomaista se, että totuudet johdetaan todistelemalla. Ymmärrykseen perustuvan tiedon etuja ovat varmuus sekä sen avulla saavutettavien totuuksien kirkkaus ja selvyys. Tämäntyyppisen tiedon rajoituksena on välillisyys. Kolmas eli korkein tiedonlaji nojautuu niin ikään ymmärrykseen, mutta siitä puuttuu todistelu. Sen totuudet avautuvat näkemyksinä eli ymmärryksen välittöminä oivalluksina. Nämä totuudet, samoin kuin todistettavat totuudet, ovat varmoja, mutta myös jälkimmäisiä kirkkaampia ja selvempiä. Ensimmäinen tiedonlaji on aistimellista tietoa, toinen ja kolmas tiedonlaji järjellistä tietoa. Spinozan tietoteorian rationalismi on jättänyt selvän jälkensä näiden kolmen tiedonlajin arviointiin. Asettaessaan molemmat järjellisen tiedon lajit aistimellisen tiedon vastakohdaksi Spinoza väheksyi aistimellisen tiedon ja kokemuksen merkitystä. Hän kielsi kokemukselta kyvyn tuottaa varmaa tietoa. Hän ei nähnyt kokemuksessa, käytännössä totuudenkriteeriä. Tässä mielessä Spinozan rationalismi oli Descartesin rationalismia jyrkempää.

Käsittämättä kokemuksen ja käytännön roolia tiedostuksessa Spinoza absolutisoi aistimellisen ja järjellisen tiedon välisen eron. Juuri kokemus, käytäntö tekee eräistä totuuksista intuitiivisia, ts. välittömästi tiedostettavia. Tällainen käsitys kokemuksesta oli kuitenkin vieras Spinozalle. Spinoza ei nähnyt *kehityksen* merkitystä tiedolle.

Spinozan ateismi

Spinoza esitti huomattavaa osaa uuden ajan ateismin ja uskonnollisen vapaa-ajattelun kehityksessä. Käsityksensä uskonnosta ja Vanhaa testamenttia koskevat näkemyksensä hän esitti laajassa teoksessa *Tractatus theologico-politicus* (Teologis-poliittinen traktaatti). Hän asetti siinä kaksi tärkeää kysymystä: 1) voidaanko valtiossa sallia filosofisen ja tieteellisen tutkimuksen vapaus? ja 2) mikä on Vanhan testamentin pyhien kirjojen luonne ja alkuperä? Ensimmäisessä kysymyksessä Spinoza todisteli, että uskonnon on tunnustettava tieteenharjoittajille täydellinen ajatuksen ja tutkimuksen vapaus. Teologialla ja filosofialla ei Spinozan käsityksen mukaan ole mitään yhteistä. Uskonnon tarkoituksena on opastaa ihmiset siveelliseen elä-

män- ja käyttäytymistapaan. Sen vuoksi mitkään tieteen ja filosofian tutkimustulokset eivät voi olla ristiriidassa uskonnon kanssa eivätkä vaarantaa hurskautta ja yhteiskunnan siveellistä kuntoa. Päinvastoin, todellinen moraali ja yhteiskuntajärjestys vaarantuvat juuri siellä, missä uskonto ja valtio kaventavat ajatuksenvapautta.

Toisessa kysymyksessä Spinoza todisteli, ettei Vanha testamentti ole suinkaan syntynyt niin kaukaisessa muinaisuudessa kuin teologinen perinne väittää. Raamattu ei ole jumalallisen ilmoituksen tuote, vaan ihmisten kirjoittamien ja heidän siveellisiä vakaumuksiaan kuvastavien kirjojen kokoelma. Raamatun kirjat on mukautettu niiden ihmisten käsityksiin, joiden moraaliseksi ojennusnuoraksi ne on tarkoitettu. Sitä paitsi ne eivät ole niiden henkilöiden kirjoittamia, joiden nimissä ne nykyään kulkevat. Tämä kokoelma on lähtöisin ns. toisen temppelikauden fariseallaisilta.

Tractatus theologico-politicus teki voimakkaan vaikutuksen Spinozan aikalaisiin. Eri uskontokuntia edustaneet teologit ja kirkonmiehet hyökkäsivät Spinozan kimppuun. Teoksen ateistinen suuntaus, uskonnon palauttaminen moraalioppeihin, jotka lisäksi oli tarkoitettu tieteeseen perehtymättömälle rahvaalle, historiallisen katsantotavan soveltaminen Raamatun kanonisten kirjojen alkuperää koskevan kysymyksen tarkasteluun, näiden kirjojen jumalallisen alkuperän kieltäminen ja niihin sisältyvien lukuisien ristiriitaisuuksien paljastaminen olivat uusia ja rohkeita aatteita, jotka tähtäsivät ajattelun vapauttamiseen uskonnon pauloista. Vaikka teos olikin julkaistu anonyymina, Spinozan nimi ei voinut jäädä aikalaisille tuntemattomaksi. Spinozasta tuli pitkiksi ajoiksi uskonnon kieltämisen, ateismin eduskuva.

Yhteiskunnallisissa ja poliittisissa kannanotoissaan Spinoza oli vähemmän omaperäinen. Hän hyväksyi Hobbesin teorian, joka teki eron yhteiskunnan »luonnontilan» ja »poliittisen tilan» (eli »siviilitilan») välillä. Hobbesin tavoin Spinoza perusti yhteiskuntaopin yksilön itsesäilytyspyrkimykseen, näki voiman oikeuden lähteenä, väitti, että luonnontilassa vallitsee kaikkien sota kaikkia vastaan, johti valtiolaitoksen ihmisten rauhankaipuusta ja vihdoin puolusti valtion vallantäyteyttä (myös kirkon tulee alistua valtiovallan alaiseksi).

Päinvastoin kuin Hobbes Spinoza katsoi demokraatti-

sen hallitusmuodon vallan korkeimmaksi muodoksi. Osallistumista ylimmän vallan käyttöön hän ei liittänyt tällöin hallituksen tahtoon, vaan kansalaisten luovuttamattomiin oikeuksiin. Erotukseksi Hobbesista Spinoza oli sitä mieltä, että järjen ja vapauden vaatimusten täytyy rajoittaa valtion kaikkivaltaa. Hän arveli, että sellaista valtaa, joka hallitsee ihmisiä pelon avulla, ei voida tunnustaa vapaaehtoisesti. Ihmisiä on johdettava niin, että heistä tuntuisi siltä kuin heitä ei johdettaisi vaan he eläisivät oman harkintansa ja tahtonsa mukaan.

Locken materialistinen filosofia

John Locke (1632–1704) oli englantilaisen materialismin huomattava edustaja, Baconin ja Hobbesin filosofian jatkaja. Hän perusteli materialistisen sensualismin periaatteen, jonka mukaan kaikki tieto on lähtöisin ulkomaailmaan kohdistuvista aistihavainnoista. Locke vaikutti filosofina Englannin restauraatioaikana, Englannin toisen porvarillisen vallankumouksen aikana (1688) ja sen jälkeen. Tämä vallankumous päättyi englantilaisen porvariston ja »uusaateliston» väliseen poliittiseen kompromissiin, joka loi poliittiset edellytykset kapitalismin edelleen kehittymiselle. Nojautuen saavutettuihin tuloksiin Englannin porvaristo jatkoi taisteluaan poliittisten oikeuksiensa laajentamisen ja feodalismin jäänteiden poistamisen puolesta. Locke otti osaa tähän taisteluun filosofina, taloustieteilijänä ja poliittisena kirjailijana pyrkien perustelemaan englantilaisen yhteiskunnan kahden hallitsevan luokan välisen kompromissin.

Kuten edellä mainittiin, Galilein, Baconin ja Hobbesin aloittama taistelu skolastiikkaa vastaan oli nostanut etualalle tiedostusmenetelmää koskevan kysymyksen, joka vuorostaan liittyi kiinteästi tietoteorian kysymyksiin. Juuri näitä kysymyksiä käsitteleekin Locken pääteos *An Essay Concerning Human Understanding* (Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä, 1690).

Locken tutkielma alkaa Descartesin myötäsyntyisiä ideoita koskevan opin kritiikillä. Locke todistelee, ettei ihmisymmärryksessä ole mitään myötäsyntyisiä ideoita eli mielteitä, niitä ei ole teoreettisessa ajattelussa enempää kuin siveellisissä vakaumuksissakaan. Kokemus on ideoiden ainoa lähde. Locke tekee tällöin eron ulkoisen ja sisäisen kokemuksen välillä. Vastaavasti hän osoittaa kaksi

ideoiden kokemuslähdettä: toinen niistä on aistimus ja toinen refleksio. Aistimusideat syntyvät ulkopuolellamme olevien esineiden vaikutuksesta aistinelimiimme. Tällaiset ovat esim. näön, kuulon, tunto-, haju- ja makuaistin avulla saatavat ideat. Aistimusideat ovat ideavarastomme perusosa. Refleksioideat syntyvät meissä silloin, kun ymmärryksemme tarkastelee sielumme sisäisiä tiloja ja toimintaa. Tällaiset ovat esim. erilaisia ajattelutoimituksia, tunteita, haluja yms. koskevat ideat.

Aistimusideoiden avulla me havaitsemme esineiden ominaisuudet. Locke jakaa nämä ideat kahteen luokkaan: 1) *primääristen kvaliteettien* eli ominaisuuksien ideoihin ja 2) *sekundääristen kvaliteettien* ideoihin. Primäärisiksi Locke nimittää kvaliteetteja, jotka kuuluvat itse olioille sellaisina kuin ne esittäytyvät meille aistimuksissamme. Primääriset kvaliteetit eivät ole erotettavissa kappaleesta, ne säilyvät kappaleessa pysyvästi sen muutoksista huolimatta. Koska primääriset kvaliteetit esiintyvät itse kappaleissa, Locke nimittää niitä reaalikvaliteeteiksi; tällaiset ovat tiheys, ulottuvuus, hahmo, liike (tai lepo) ja lukumäärä. Primääristen kvaliteettien ideat ovat näiden kvaliteettien jäljennöksiä. Sekundäärisiksi Locke sanoo sellaisia kvaliteetteja, jotka näyttävät kuuluvan itse esineille, mutta jotka itse asiassa eivät ole esineissä itsessään. Sekundääristen kvaliteettien ideoiksi Locke katsoo värin, äänen, maun yms. mielteet. Itse olioissa on vain kyky aiheuttaa meissä näitä aistimuksia. Se mikä mielteessä koetaan miellyttävänä, vaaleansinisenä tai lämpimänä, on itse olioissa vain tietty suuruus, ulkoinen muoto ja havaitsemattomien hiukkasten liikettä. Niin suuresti kuin primääriset ja sekundääriset kvaliteetit eroavatkin toisistaan, niillä on jotakin yhteistä: molemmat tuottavat ideansa »sysäyksen» välityksellä. Niinpä esim. orvokki aiheuttaa sieluun tälle kukalle ominaisen vaaleansinisen värin ja tuoksun mielteet aistein havaitsemattomien materiahiukkasten »sysäysten» välityksellä; mainitut hiukkaset eroavat toisistaan suuruutensa ja muotonsa sekä liikkumistapansa ja liikkeensä intensiteetin puolesta. Locken oppi primäärisistä ja sekundäärisistä kvaliteeteista oli muinaiskreikkalaisen atomistin Demokritoksen hahmottelemien ja Descartesin ja Galilein uudella ajalla elvyttämien ajatusten edelleenkehittelyä. Tämä oppi pohjautui subjektiivisen ja objektiivisen ehdottomaan vastakkainasetteluun.

Lockella oli huomattava osa ns. metafyysisen tiedostusmenetelmän luomisessa. Tämän menetelmän aineksia oli esiintynyt koko aikaisemman filosofian kehityksen kuluessa, mutta lopullisesti se muotoutui kapitalistisen tuotantotavan syntykaudella. Uuden, porvarillisen yhteiskunnan tuotantovoimien kehittyminen vaati tiedettä analysoimaan, jäsentämään luonnonilmiöitä, luokittelemaan niitä ja tutkimaan kutakin ilmiötä erikseen. Myös kokeilu edellytti tällaista – väliaikaista – yksityisilmiöiden eristämistä.

Alkuaikoina kokeidenteon edistyminen johti siihen, että tutkimuksen alaisten ilmiöiden analyysi ja eristys saivat selvästikin yliotteen synteesistä ja ilmiöiden välisten yhteyksien ja vuorovaikutussuhteiden tarkastelusta. Suorittaessaan kokeita uuden ajan kokeellisen luonnontieteen perustaneet tutkijat tottuivat tarkastelemaan luonnonilmiöitä analyysin kannalta toisistaan erillisinä, niin kuin kokeen onnistuminen edellytti, eivätkä niiden luonnollisessa yhteenkuuluvuudessa ja vuorovaikutuksessa. He yleistivät analyysi- ja eristysotteet koskemaan luontoa kokonaisuudessaan. He alkoivat tahtomattaan ajatella, että kaikki oliot – ei ainoastaan keinotekoisessa kokeilutilanteessa, vaan myös itse luonnossa – koostuvat itsenäisistä elementeistä, joita ei mikään vuorovaikutus sido toisiinsa. Tämä tarkastelutapa, jonka Marx ja Engels nimittivät metafyysiseksi, oli syntynyt spontaanisti luonnontieteellisen ajattelun piirissä. Engels toteaa, että kyseinen käsitystapa siirtyi Baconin ja Locken kautta luonnontieteestä filosofiaan, jossa se tuli pitkiksi ajoiksi vallitsevaksi.

Locken mielestä kummastakin kokemuslähteestä, aistimuksesta ja refleksiosta, kotoisin olevat ideat tarjoavat vain ainesta tietoa varten, mutta eivät itse tietoa. Tiedon hankkiminen edellyttää tämän aineksen tiettyä muokkausta. Tämä tapahtuu kolmen sielunkyvyn avulla, jotka eroavat sekä aistimuksesta että refleksiosta. Kyseessä ovat vertailu, yhdistely ja abstraktio. Vertailun, yhdistelyn ja abstraktion avulla sielu muuttaa yksinkertaiset aistimus- ja refleksioideat monimutkaisiksi mielteiksi. Niinpä vertailun ansiosta saadaan lukuisten relaatioiden mielteet. Saatuaan selville yksinkertaisten ja monimutkaisten ideoiden lähteet Locke tutkii ideoiden tietoarvoa. Kaikki ideat eivät ole yhtä arvokkaita. Ideat jakautuvat tietoarvonsa mukaan kolmeen luokkaan: 1) reaalisiin (tai päinvastoin mielikuvituksellisiin) ideoihin, 2) adekvaattisiin (tai päinvastoin epäadekvaattisiin) ideoihin ja 3) tosiin (tai päinvastoin vääriin) ideoihin. Reaalisilla ideoilla on perusteensa luonnossa, ne vastaavat olioiden todellista olemusta. Mielikuvituksellisilla ideoilla ei ole perustetta luonnossa, ne eivät vastaa reaalista olemusta. Adekvaattiset ideat esittävät täydellisesti niitä prototyyppejä, joista ne on abstrahoitu. Kaikki yksinkertaiset ideat ovat adekvaattisia. Totuus ja vääryys eivät Locken mukaan luonnehdi varsinaisia ideoita, vaan lauseita (arvostelmia). Totuus edellyttää aina väittämistä tai kieltämistä.

Tärkeä merkitys Locken tietoteoriassa on hänen opillaan *kielestä*. Hän esittää tämän opin teoksessaan *An Essay Concerning Human Understanding*. Kieltä koskevaan oppiin liittyy Lockella *abstraktion teoria*. Locken mukaan sanat ovat aistein havaittavia merkkejä, joita ihmiset tarvitsevat yhteydenpitoon. Suuri osa kielen sanoista ei ole yksityisiä nimityksiä, vaan yleistermejä. Herää kysymys: jos kaikki oliot ovat olemassa vain yksityisolioina, niin mistä ovat saaneet alkunsa ne yleiset olemukset, joita tiettävästi merkitään yleistermeillä? Locken mukaan sanat tulevat yleisiksi sen vuoksi, että niistä tehdään yleisten ideoiden merkkejä.

Mutta millä tavoin ideoista tulee yleisiä? Tähän kysymykseen antaa vastauksen Locken abstraktioteoria. Locken käsityksen mukaan kokemuksessa esiintyy moninaisia olioita, jotka osaksi ovat yhtäläisiä muodoltaan, ominaisuuksiltaan jne. Tämä seikka mahdollistaa yleiskäsitteiden muodostumisen. Yleiskäsitteet syntyvät siten, että joidenkin olioiden sisällöstä rajataan erilleen niille kaikille yhteiset tunnusmerkit; muut tunnusmerkit jätetään huomiotta. Näin muodostetaan abstraktisia yleisideoita, kuten »ihminen», »eläin», »kasvi», »elävä olento» ym. Kaikki abstraktiset yleisideat ovat järjen tuotteita ja perustuvat itse olioiden yhtäläisyyteen. Näiden oivallusten varaan Locke rakentaa oppinsa tiedosta ja sen lajeista. Hobbesiin liittyen Locke määrittelee tiedon kahden idean yhteensopivuuden (tai ristiriidan) havaitsemiseksi.

Locke erottaa – pätevyyden mukaan – kaksi tiedonlajia: varman, pätevän ja tarkan tiedon ja todennäköisen tiedon eli luulon. Varmana Locke pitää kaikkea spekulatiivista tietoa, so. tietoa, jota saadaan tarkastelemalla mielteitä ja mielteiden välisiä suhteita. Todennäköisenä Locke pitää

14–238

kokemusperäistä (empiiristä) tietoa, jossa arvostelmia todistellaan viittaamalla niitä tukeviin kokemuksen tosiasioihin. Tarkkuusasteen mukaan Locke erottaa kolme varman tiedon lajia: intuitiivisen (välittömän eli näkemyksellisen) tiedon, demonstratiivisen (todistusvoimaisen eli todistelevan) tiedon ja sensitiivisen tiedon, jota saadaan aistien avulla ja joka perustuu varmuuteen yksityisolioiden olemassaolosta. Locken mukaan sensitiivinen tieto on pelkkää todennäköisyyttä ylempänä, mutta se ei yllä spekulatiivisen (järjellisen) tiedon varmuusasteisiin.

Kaikista saavutettavissamme olevan tiedon aluetta rajoittavista varauksista huolimatta Locken tieto-oppi oli kaukana agnostisismista, joka oli tunnusomaista Englannin ja Saksan porvarillisen idealistisen filosofian myöhemmälle kehitykselle. Locken käsityksen mukaan siitä, että ymmärrys ei pysty saamaan kirkasta ja selvää tietoa, ei seuraa, että ihminen on tuomittu täydelliseen tietämättömyyteen. Meidän ei tarvitse tietää kaikkea, vaan ainoastaan se, mikä on tärkeää meidän käyttäytymisellemme, ja tällaista tietoa me varmasti saamme. Luonnehtiessaan Locken sensualismin historiallista merkitystä Marx sanoo: »Locke perusteli bon sens, terveen ihmisjärjen filosofian, ts. hän sanoi epäsuorasti, ettei voi olla sellaista filosofiaa, joka erkanee selkeistä ihmisaisteista ja niihin pohjautuvasta ymmärryksestä.»[7]

Locken sosiaaliset ja poliittiset katsomukset

Locke kehitteli myös opin valtiosta, valtiovallasta ja oikeudesta. Tämä oppi oli 1600-luvun merkittävimpiä luontaisoikeusteorioita. Locke katsoi, että luonnontilassa ihmiselle kuuluu paitsi vapaus myös työn avulla hankittu omaisuus.

Valtio syntyy siellä, missä vapaat ihmiset luopuvat luontaisesta itsepuolustusoikeudestaan, väkivallantekijöiden rankaisuoikeudesta, ja luovuttavat tämän oikeuden yhteiskunnalle kokonaisuudessaan. Se että luonnontilassa olevien ihmisten oikeudet ovat epävarmoja, pakottaa heidät siirtymään luonnontilasta siviilitilaan. Koska valtionmuodostuksen tarkoituksena on vapauden ja omaisuuden säilyttäminen, niin valtiovalta ei saa olla mielivaltainen. Sen tehtävänä on säätää lakeja, rangaista oikeuden rikkojia ja suojella kansalaisia ulkoisilta hyökkäyksiltä. Tämän

vuoksi valtiovalta jakautuu lainsäädäntövaltaan, toimeenpanovaltaan ja federatiiviseen valtaan. Locke vaati toimeenpanovallan tarkkaa erottamista lainsäädäntövallasta. Kun lainsäädäntövalta ei lakien julkaisemisen jälkeen enää vaadi lakiasäätävän kokouksen toimintaa, niin toimeenpanovalta tarvitsee jatkuvasti toimivia elimiä.

Locken yhteiskunnan poliittista rakennetta koskevat katsomukset kuvastavat pyrkimystä mukauttaa teoria siihen hallitusmuotoon, joka vakiintui Englantiin vuoden 1688 porvarillisen vallankumouksen tuloksena. Kokonaisuutena katsottuna Locken poliittiset käsitykset olivat liberaalipuolueen (whigien) ohjelman teoreettista perustelua ja puolustusta.

Locken kasvatusopillisten aatteiden vaikutus oli merkittävä. Koska kaikki ideat saadaan Locken mukaan kokemuksesta, niin kasvatus voi olla menestyksellistä vain sillä ehdolla, että kasvattaja loihtii oppilaittensa eteen sen vaikutelmien ja ideoiden perättäisjärjestyksen, jota vaaditaan luonteen ja älyn oikeaan kehittämiseen. Tähän oivallukseen liittyi Lockella toinen erittäin tärkeä ajatus, joka sisälsi porvarillisen vallankumouksen puolustuksen; jos yhteiskuntajärjestys ja valtiorakenne ovat sellaisia, että yhteiskunnassa kasvatettava yksilö ei voi saada kasvatuksen kannalta välttämättömiä vaikutelmia ja ideoita, niin ihmisten tulee muuttaa tällainen yhteiskuntajärjestys ja valtiorakenne.

2, 3 ja 5

2. ENGLANNIN FILOSOFIA 1600-LUVUN LOPULLA JA 1700-LUVULLA. BERKELEYN SUBJEKTIIVINEN IDEALISMI. HUMEN AGNOSTISISMI.

Locken filosofialla oli voimakas vaikutus 1600- ja 1700-luvun Englannin valistuksen kehittymiseen (valistuksella tarkoitetaan feodaaliyhteiskunnan ideologiaa vastaan kohdistuvaa laajaa filosofista virtausta). Valistusmiehet pyrkivät rajoittamaan uskontoa järjen, tieteen ja tieteellisen maailmankatsomuksen hyväksi, vapauttamaan moraalin uskonnon holhouksesta ja julistamaan »järjen luonnollisen valon» tärkeimmäksi ja uskonnosta riippumattomaksi yhteiskunnan kehittämisvälineeksi. He pitivät yhteiskunnan valistuksessa saavutettua edistystä historiallisen kehityksen liikevoimana ja järjen valtaanpääsyn ehtona.

1700-luvun valistus oli siihen aikaan nuoren porvari-

14*

luokan taistelukeino feodaaliyhteiskunnassa muotoutuneita aate-elämän perusteita vastaan. Nämä hengenelämän perusteet estivät tieteen ja tieteellisen maailmankatsomuksen kehitystä. Ne laillistivat kirkon henkisen herruuden ja tukivat hallitsevien luokkien poliittista valtaa. Valistuskirjailijat taas vastustivat tätä herruutta, he vapauttivat ihmismieliä ja edistivät siten poliittista vapautusta. Sitä mukaa kuin Länsi-Euroopassa muotoutui porvarillinen yhteiskunta, valistusoppeja kehitettiin ensin Englannissa, sitten Ranskassa ja vielä myöhemmin Saksassa.

Tärkein valistusmiehiä askarruttaneista filosofisista kysymyksistä oli kysymys tiedon suhteesta uskoon, uuden, luonnontieteellisen maailmankatsomuksen suhteesta niihin yliluonnollisiin tapahtumiin, joista raamatussa kerrottiin. Teologit selittivät raamatun ihmekertomukset reaalisten historiallisten tapausten kuvaukseksi ja itse jumalan antamien lakien kokoelmaksi. Näihin lakeihin perustuvat moraalisäännöt, yhteiskunnan valtiorakenne sekä oikeusnormit ja -suhteet. Porvariluokan edistykselliset ajattelijat asettivat raamatun ja uskonnon tämänkaltaisen roolin kyseenalaiseksi, he ottivat sen tutkimuksensa ja kritiikkinsä kohteeksi. Mutta he eivät uskaltaneet kritiikissään mennä tiettyjä rajoja pitemmälle. Se on täysin ymmärrettävää. Kaikki 1500- ja 1600-luvun vallankumoukselliset porvarilliset liikkeet olivat uskonnollisten motiivien pyhittämiä. Tämä merkitsee, että taistelun osanottajat eivät käsittäneet sitä niinkään luokkien poliittiseksi taisteluksi, niin kuin todellisuudessa oli asian laita, kuin uskonnollisten puolueiden, so. kirkkojen, lahkojen ja yksityisten teologien, taisteluksi.

Kiinnostus uskonnollisiin kiistakysymyksiin oli sen vuoksi tavattoman voimakas, ja näiden kysymysten ympärille kietoutui moninainen sisältö. Englannin valistuksen historia oli huomattavalta osaltaan uskonnollisen vapaa-ajattelun kehityshistoriaa. *Deismistä* tuli tämän vapaa-ajattelun aatteellinen muoto. Deismiksi sanotaan sellaista käsitystä uskonnosta, joka tunnustaa jumalan olevan alkusyyksi, mutta hylkää kaikki muut uskonkappaleet, koska ne ovat ristiriidassa järjen kanssa. 1600- ja 1700-luvulla deismin taakse naamioitiin usein luopuminen uskonnollisesta maailmanselityksestä.

Englantilainen deismi saavutti lakipisteensä 1700-luvun ensimmäisellä neljänneksellä. Sen toinen nousukausi ajoittuu 1700-luvun lopulle. Filosofisesti katsoen deistit horjuivat epäjohdonmukaisen materialismin ja idealismin välillä. Deismin aineksia esiintyi sellaisilla filosofeilla, jotka olevaa ja tietoa koskevassa opissa olivat materialisteja, esim. Lockella ja nuorella Tolandilla. Porvarilliset filosofianhistorioitsijat luonnehtivat heitä tavallisesti deisteiksi ja sivuuttavat vaieten heidän materialisminsa, ts. heidän maailmankatsomuksensa tärkeimmän, ratkaisevan aineksen.

John Toland (1670–1722) kulki deismistä materialismiin. Jo teoksessaan *Christianity not Mysterious* (Kristinusko ilman ihmeitä), jossa hän tunnusti kristillisyyden opinkappaleet jumalan ilmoitukseksi, hän todisteli, että kristinuskon oppilauseet eivät ole järjenvastaisia eivätkä ylijärjellisiä.

Letters to Serena (Kirjeitä Serenalle) -nimisessä teoksessaan (1704) Toland kehitti materialismia ja teki olennaisia korjauksia Spinozan oppiin. Hän ei tarkastellut siinä uskontoa jumalallisena ilmoituksena, vaan ennakkoluulojen tuotteena. Hän arvosteli Spinozan substanssioppia. Nojautuen Newtonin lausuntoon »Materian lepo on silkkaa pötyä» Toland hylkäsi Spinozan substanssin liikkumattomuutta koskevan väittämän. Maailma kokonaisuutena on ikuinen, mutta se muuttuu jatkuvasti; elämä ja liike eivät ole ominaisia vain yksityisolioille, vaan myös substanssille. Toland ensimmäisenä muotoili materialismin tärkeimpiin väittämiin kuuluvan ajatuksen: »Liike on materian olennainen ominaisuus, joka on yhtä erottamaton sen luonteesta kuin läpäisemättömyys ja ulottuvuus.»[8] Materia muodostaa ajattelun perustan. Ajattelu on aivojen rakenteesta ja toiminnasta johtuvaa aineellista liikettä. Aivojen sairaus on sen vuoksi myös ajattelun sairautta, ja aivotoiminnan lakkaaminen merkitsee ajattelun lakkaamista.

Toland arvosteli jyrkästi uskontoa. Hänen vakaumuksensa mukaan kaikki uskonnot ovat pappien ja hallitsijoiden harjoittamaa petosta, jonka tarkoituksena on pitää kansanjoukot kurissa. Niin radikaalia kuin Tolandin ja muiden englantilaisten valistuskirjailijoiden uskontoon kohdistama kritiikki olikin, se oli samalla ahdasrajaista ja jopa kaksinaista. Ennen kaikkea sen sosiaalinen pohja oli kapea. Deismi, valistusoppien pohjalta lähtevä uskonnon kritiikki, oli tarkoitettu harvoille valituille, so. hengen

ylimyksille. Englantilainen porvaristo luopui vastahakoisesti niistä uskonnollisista kuvitelmista, jotka sen tietoisuudessa verhosivat reaalisia poliittisia tekoja ja pyrkimyksiä. Tästä puolinaisuudestaan huolimatta 1700-luvun alun englantilainen deismi ja uskonnollinen vapaa-ajattelu olivat vakava uhka feodaaliselle ideologialle, jonka puolustajat eivät tahtoneet luopua asemistaan taistelutta. Nämä piirit antoivat tukensa valistusta vastustaneelle Berkeleylle.

Berkeleyn subjektiivinen idealismi

George Berkeley (1685–1753) syntyi Irlannissa englantilaisen aatelisperheen poikana. Hän sai koulutuksen Dublinin yliopistossa, jossa vallitsi skolastiikan henki. Tärkeimmät oppiaineet olivat teologia, metafysiikka, etiikka ja logiikka. Sitä vastoin sen collegen ulkopuolella, jossa Berkeley opiskeli, voittivat alaa Descartesin ja Locken opit ja oli käynnissä kiista Descartesin pyörrefysiikan ja Newtonin gravitaatiofysiikan kannattajien välillä.

Berkeley seurasi valppaasti sen ajan luonnontieteellisten teorioiden kehitystä. Jo nuorena hän päätti kumota edistyksellisen filosofian ja tieteen perustulokset. Nähdessään materialististen ja mekanististen oppien viettävän kaikkialla riemuvoittojaan Berkeley tahtoi suunnata arvostelun kärjen materialismin kaikille muodoille yhteistä peruskäsitettä eikä materialismin yksityisiä ilmentymiä vastaan. Tämä käsite oli materia moninaisten kappaleiden ja niiden ominaisuuksien aineellisena perustana. Materian käsitteeseen liittyi läheisesti avaruuden käsite. Newtonin fysiikka katsoi avaruuden eräänlaiseksi astiaksi, joka sulkee sisäänsä kaikki luonnonoliot. Locken filosofia, joka kokonaisuutena katsoen oli materialistinen, lähti siitä, että aistimusten lähteenä on tajunnasta riippumaton ulkomaailma. Berkeley hylkäsi Locken opin materialistisen lähtökohdan ja julisti aistimukset (ideat) ainoaksi ihmisen havaittavissa olevaksi todellisuudeksi. Hän asetti Locken materialistisen sensualismin vastakohdaksi idealistisen sensualismin.

Locke pyrki selvittämään myös sen menetelmän, jonka avulla me saamme materian ja avaruuden ideat. Tämä menetelmä on Locken mukaan abstraktio. Abstrahoituessaan olioiden kaikista erityisistä piirteistä ja tuntomerkeistä ymmärryksemme erottaa kaikille olioille yhteiset piirteet ja tuntomerkit ja päätyy siten abstraktisiin yleisideoihin, kuten materia ja avaruus sellaisinaan jne. Berkeley yritti kaikin käytettävissään olevin keinoin todistaa, ettei ihmisymmärrys kykene Locken kuvaamaan abstraktioon. Abstraktinen yleisidea »ulottuvuus eli avaruus» on mahdoton. Se on mieletön ja sisältää ristiriidan. Me emme voi havaita emmekä kuvitella tuollaista ideaa. Samoin on materia-abstraktion laita. Berkeley todisteli tätä ajatusta teoksessa *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (Tutkimus inhimillisen tiedon periaatteista, 1710) ja dialogissa *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (Kolme keskustelua Hylasin ja Filonuksen välillä, 1713). Berkeley ei salannut näissä teoksissa, että hänen päätarkoituksensa on taistelu materialismia ja sen kaikkia tieteen piirissä esiintyviä ilmentymiä vastaan.

Berkeleyn mukaan materian käsite, samoin kuin avaruuden käsite, perustuu siihen edellytykseen, että abstrahoitumalla erilaisten aistimusten avulla havaittavista olioiden yksityisistä ominaisuuksista me voimme saada olioille yhteisen aineellisen substraatin ajatuksen. Berkeleyn mielestä tämä on kuitenkin mahdotonta. Me emme havaitse emmekä voi havaita aistein materiaa sellaisenaan. Me havaitsemme vain yksityisolioita, ja jokainen aistihavaintomme on erilaisten aistimusten eli, kuten Berkeley sanoo, ideoiden yhdistelmä. Tällaiset ovat värien, hajujen, äänien, lämpötilan, tuntoaistimusten yms. ideat. Me näemme yksityisiä värejä emmekä värillistä materiaa, kuulemme yksityisiä ääniä emmekä ääniä tuottavaa materiaa, jne. Oleminen on aina havaituksi tulemista.

Materian yleiskäsite on Berkeleyn mielestä yhtä mahdoton kuin yleiskäsitteet ulottuvuus, avaruus jne. Sana ei tule yleiseksi sen vuoksi, että se on abstrahoidun yleisidean merkki, vaan siksi, että sana voi olla useiden yksityisideoiden merkkinä ja aiheuttaa mieleen jokaisen näistä ideoista. Ihmisymmärrys voi muodostaa olion yleisidean, mutta ei *abstraktista* yleisideaa. Berkeley vakuutti, että abstraktinen materian idea ei voi lisätä olioiden ominaisuuksiin ainoatakaan ominaisuutta niiden lisäksi, jotka aistihavainto keksii olioissa.

Berkeley vastusti myös oppia materian primäärisistä ja

sekundäärisistä kvaliteeteista. Hän kiinnitti huomiota Locken epäjohdonmukaisuuteen ja tähdensi, että jos sekundääriset kvaliteetit ovat subjektiivisia, niin tämä koskee myös primäärisiä kvaliteetteja. Berkeley teki tästä johtopäätöksen, että kaikki ideat ovat olemassa vain sielussa. Ne eivät ole jäljennöksiä ulkoisista olioista, jotka tavallisesti kuvitellaan hengen ulkopuolella oleviksi. Idea voi olla vain idean eikä minkään muun kaltainen.

Tämä oppi on subjektiivista idealismia. Se kiistää materian olemassaolon ja tunnustaa vain ihmistajunnan olemassaolon. Berkeley erotti tajunnassa ideat ja sielut. Ideat ovat subjektiivisessa havainnossamme esiintyviä kvaliteetteja. Sielut taas ovat henkisen toiminnan havainnoivia immateriaalisia subjekteja. Berkeleyn mielestä ideat ovat täysin passiivisia. Sielut sitä vastoin ovat aktiivisia. Berkeley tarvitsi tämän erottelun subjektiiviseen idealismiin kohdistuvien luonnollisten ja väistämättömien vastaväitteiden torjumiseksi. Hän koetti todistaa, ettei hänen opistaan seuraa, että oliot syntyvät vasta niiden havaitsemisen ansiosta ja häviävät, kun havainto lakkaa.

Puolustaessaan subjektiivista idealismia Berkeley tahtoi välttää solipsismia, jonka mukaan on olemassa yksi ainoa havaitseva subjekti. Vastoin subjektiivisen idealismin perusväittämää hän opetti, että maailmassa on useampia subjekteja. Olio, jota joku subjekti on lakannut havaitsemasta, voi tulla muiden subjektien havainnon kohteeksi. Siinäkään tapauksessa, että kaikki subjektit häviäisivät, oliot eivät muuttuisi tyhjyydeksi. Ne jatkaisivat olemassaoloaan ideoiden eli mielikuvien summana jumalan intelligenssissä. Jumala on sellainen subjekti, joka ei missään tapauksessa voi hävitä. Tästä johtuu, että myöskään hänen luomansa oliomaailma (kiintotähdet, planeetat, Maa ja kaikki, mikä Maassa on) ei voi hävitä. Juuri jumala »sijoittaa» yksityisten subjektien tajuntaan ne aistimussisällöt, joita syntyy subjektin katsellessa maailmaa ja yksityisolioita. Lenin sanoo tässä yhteydessä seuraavaa: »Johtaessaan 'ideat', mielikuvat, jumalolennon vaikutuksesta ihmismieleen Berkeley tulee siten objektiiviseen idealismiin: maailma ei ole minun mielikuvani, vaan yhden korkeimman henkisen syyn tulos, syyn, joka luo sekä 'luonnon lait' että myös 'enemmän reaalisten' ja vähemmän reaalisten mielikuvien välisen eron lait jne.» [9]

Koettaessaan välttää solipsismia Berkeley otti askelen

kohti objektiivista idealismia, vaikka lähtikin subjektiivisesta idealismista. Myöhemmin Berkeley rajoitti yhä enemmän idealistis-sensualistista oppiaan kallistuen uusplatonismin kaltaiseen objektiiviseen idealismiin. Teoksessaan *Materialismi ja empiriokritisismi* Lenin esitti kaikinpuolista kritiikkiä Berkeleyn subjektiivisesta idealismista uskonnollisen maailmankatsomuksen teoreettisena perusteluna. Luonnehtiessaan berkeleylaisuuden historiallista merkitystä Lenin piti tätä oppia yhtenä 1800- ja 1900-luvun vaihteen taantumuksellisen porvarillisen filosofian alkulähteistä.

David Humen agnostisismi

Englantilainen filosofi, psykologi, historioitsija ja taloustieteilijä *David Hume* (1711–1776) oli Berkeleyn aikalainen. Hän sai vaikutteita Berkeleyltä, mutta loittoni hänestä omissa kannanotoissaan. Berkeley oli idealismin ja uskonnon aktiivinen puoltaja. Hume sitä vastoin oli epäilijä, agnostikko. Kuten Lenin huomauttaa, Hume asettaa Berkeleyn johdonmukaisen kannan tilalle (ulkomaailma on minun aistimustani) oman kantansa: hän poistaa itse kysymyksen, onko mitään aistimusteni takana. »Ja tämä agnostisistinen kanta panee väistämättömästi horjumaan materialismin ja idealismin välillä.» [10]

Hume syntyi Skotlannissa vähävaraisen tilanomistajan poikana. Valmistuttuaan Edinburghin yliopistosta hän kokeili oikeus- ja sitten liikealalla, mutta epäonnistui. Ranskan-matkan (1734–1737) jälkeen Hume julkaisi teoksen *A Treatise of Human Nature* (Tutkimus ihmisluonnosta) ja sittemmin *Essays Moral and Political* (Tutkielmia moraalista ja politiikasta). Vuonna 1763 Hume lähetettiin jälleen Ranskaan lähetystösihteerinä. Siellä hän sai innostuneen vastaanoton Ranskan valistuksen tiedemies- ja filosofipiireissä (d'Alembert, Helvetius, Diderot ym.), joihin imponoivat Humen porvarillissävyinen tulkinta moraalisista ja filosofisista kysymyksistä sekä hänen uskonnonkritiikkinsä. Viimeiset elinvuotensa Hume vietti kotimaassaan.

Tiedon tehtävänä ei Humen mukaan ole olevaisen adekvaatti tiedostaminen, vaan käytännöllisen orientoitumisen pohjustaminen. Hume katsoi matematiikan objektit, kvantiteetin ja luvut, pätevän tiedon ja todistelun ainoiksi

kohteiksi; kaikki muut tutkimuskohteet kuuluvat asiayhteyksiin, joita ei voida todistaa loogisesti ja joíka päätellään yksinomaan kokemuksesta. Tähdentäessään olemassaoloa koskevien arvostelmien kokemusperäisyyttä Hume käsitti itse kokemuksen idealistisesti. Todellisuus on Humen mukaan vaikutelmien (impressions) virta. Vaikutelmiemme aiheuttajat ovat periaatteessa tiedostamattomia. Emme voi myöskään tietää, onko ulkomaailma olemassa vai ei. Hume erotti aistiemme (»aistimusten») tuottamat vaikutelmat ja sielun sisäisen toiminnan (»refleksion») tuottamat vaikutelmat. Näistä kahdesta alkuvaikutelmien lajista riippuvat muistin ideat (mielteet) ja mielikuvituksen ideat. Muisti uudistaa ideat siinä järjestyksessä, jossa ne on saatu. Mielikuvituksessa sitä vastoin ideat yhdistyvät vapaasti toisiinsa.

Kaikki kokemuksen avulla todettavat suhteet palautuvat *syysuhteeseen*, joka on niiden perusta. Humen mukaan syyn ja vaikutuksen välistä suhdetta ei voi selvittää intuitiivisesti eikä myöskään loogisen analyysin ja todistelun avulla. Aikaisempi kokemus voi antaa suoria ja varmoja todistuksia vain menneisyyteen kuuluvista objekteista ja ajasta. Siitä, että jokin ilmiö edeltää toista ilmiötä, ei voida päätellä, että toinen niistä on syy ja toinen vaikutus. Ken päättelee »Tämän jälkeen, siis tämän vuoksi» (post hoc ergo propter hoc), hän tekee ajatusvirheen. Tapahtumien tiheinkään toistuminen ajassa ei paljasta sitä salaista voimaa, jonka avulla jokin objekti tuottaa toisen objektin.

Kenties syysuhde on todella olemassa, Hume sanoo. Kenties toinen niistä kahdesta tapahtumasta, jotka seuraavat toisiaan ajassa, on syy ja toinen vaikutus. Mutta onko asian laita todella näin, siitä on mahdotonta saada selvyyttä. Mikäli syysuhde on olemassa, se ei ole tiedostettavissa. Sen tiedostamattomuudesta huolimatta ihmiset ovat taipuvaisia päättelemään, että mikäli tietyt objektit ovat aikaisemmin aiheuttaneet joitakin vaikutuksia, ne aiheuttavat näitä vaikutuksia tulevaisuudessakin. Ihmiset eivät ainoastaan tiedä kokemuksen perusteella, että kevättä seuraa kesä, kesää syksy ja syksyä talvi, vaan myös toimivat varmoina siitä, että sama vuodenaikojen vaihtelu toistuu tulevaisuudessakin.

Miksi ihmiset menettelevät tällä tavoin? Mitä periaatetta he tällöin noudattavat? Humen mukaan tämä johtuu *tottumuksesta*. Hume näki tottumuksen kaikkien kokemuspäätelmien perusteena ja ihmiselämän ohjenuorana. Tottumus yksin liittää yksityisiä ideoita eli mielteitä, joista maailmankaikkeuteen kohdistuva havaintomme muodostuu. Niin suuri kuin tottumuksen voima onkin, se ei silti koskaan voi muuttaa tietyn tapahtumaseuraannon odotusta varmaksi tiedoksi. Humen filosofian lopputuloksena oli siis skeptisyys: vakaumus ihmisen sokeudesta ja heikkoudesta on kaiken filosofian ainoa tulos.

Vaikutelmien virta ei Humen mukaan ole kaaosmainen. Kaikki mielteet eli vaikutelmat eivät ole meille yhtä arvokkaita: eräitä objekteja koskevat vaikutelmamme ovat selviä, eloisia ja pysyviä; tämä riittää turvaamaan ihmisen käytännöllisen suunnistautumisen maailmassa. Varmuuden lähteenä ei ole tieto vaan *usko*. Teoreettisesti ajattelevana olentona ihminen on tietämätön ja voimaton, mutta käytännöllisenä ja toimivana olentona hän saa uskosta riittäviä takeita käytännöllisen toiminnan onnistumisesta.

Näin ollen teorian alalla Hume oli agnostikko ja käytännön alalla puolusti tavanomaisen porvarillisen »terveen järjen» näkökantaa. Tämä ristiriita on kuitenkin väistämätön kaikelle subjektiivis-idealistiselle filosofialle.

Edellä selostettujen skeptisismin periaatteiden mukaisesti Hume rakensi oppinsa olevaisesta, kosmologiansa, psykologiansa, tietoteoriansa, etiikkansa ja uskonnonfilosofiansa. Ontologiassa (olevaista koskevassa opissa) hän kiisti substanssin olemassaolon ja esitti substanssin idean yksityisten ominaisuuksien muodostaman kokonaisuuden ideana. Kosmologiassa Hume kritisoi kaikkia kosmologisia järjestelmiä, joita filosofian kehityksen kuluessa oli esitetty. Psyyken Hume palautti perseptioiden eli elämysten jatkuvaan vaihteluun ja sielunilmiöiden identtisyyden ja moninaisuuden assosiaatiolakien vaikutukseen. Etiikassa eli moraaliopissa Hume kehitteli utilitaristisen teorian pitäen *hyötyä* moraalisten tekojen kriteerinä.

Uskonnonfilosofiassa Hume tyytyi ainoaan oletukseen, jonka mukaan maailmanjärjestyksessä ilmenee tiettyä analogiaa ihmisjärkeen. Tätä »luonnonuskontoa» lukuun ottamatta Hume hylkäsi kaiken ns. positiivisen uskonnon, kaiken teologian sekä filosofisen opin jumalasta. Humen mukaan uskonto ei voi olla moraalin perustana. Hän puhui historialliseen kokemukseen viitaten uskonnon huonosta vaikutuksesta siveellisyyteen ja kansalaiselämään. Hu-

me tarkasteli yksityiskohtaisesti taikauskon erilaisia ilmentymiä. Hän oli sitä mieltä, että uskonnon on synnyttänyt epäsuotuisten tapahtumien pelko ja toivo niiden ehkäisemisestä.

Kun Locke katsoi 1600-luvulla tehtäväkseen Englannin porvarillisen vallankumouksen kuluessa muodostuneiden uusien yhteiskuntaolojen teoreettisen perustelun, niin Hume piti näitä oloja jonakin itsestään selvänä. Humen skeptisismi oli porvariston utilitaristisen järkivaltaisen maailmankatsomuksen teoreettista perustelua. Kyseessä on porvaristo, joka »on hukuttanut hurskaan haaveilun, ritarillisen innostuksen ja poroporvarillisen kaihomielisyyden pyhät väreet itsekkään laskelmoinnin jääkylmään veteen»[11].

3. SAKSAN FILOSOFIA 1600-LUVULLA. LEIBNIZIN OBJEKTIIVINEN IDEALISMI

Saksa oli 1600-luvun jälkipuoliskolla takapajuinen maa Alankomaiden ja Englannin rinnalla. Onnettomasti päättyneen talonpoikaissodan (1525) jälkeen seurasi 1600-luvulla kolmikymmenvuotinen sota, joka toi mukanaan ennen näkemättömiä hävityksiä, tuhoutuneita kaupunkeja ja lukuisia ihmisuhreja. Yksikään saksalaisen yhteiskunnan luokista ei voinut yhdistää tai ryhmittää ympärilleen edistyksellisiä yhteiskunnallisia voimia. Poliittisessa suhteessa Saksa oli pirstoutunut epälukuisiin valtio- ja hallintoyksikköihin. Kaikkialla vallitsi yhä feodaalinen hajanaisuus ja eristyneisyys.

Näissä oloissa uskonnollinen ideologia säilytti hallitsevan asemansa. Materialismi, joka oli saanut virikettä fysiikan, biologian ja lääketieteen saavutuksista, ei kuitenkaan kehittynyt vaikutusvaltaiseksi aatteelliseksi voimaksi, kuten Länsi-Euroopan edistyneimmissä maissa, ja pian tyrehtyi. Tuona Saksalle ankeana aikana saksalaisessa tieteessä ja filosofiassa loisti nerokas tiedemies *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646–1716). Päätettyään oikeustieteelliset opintonsa Leipzigin yliopistossa Leibniz torjui professuurin ja toimi hovihistorioitsijana ja diplomaattina Hannoverin herttuan palveluksessa.

Ahtaissa ja toisinaan nöyryyttävissäkin oloissa, joissa vaadittiin joustavuutta, jopa mielistelyäkin, Leibniz harjoitti monipuolista käytännöllistä ja teoreettista toimintaa.

Hän pyrki kaikilla tiedon aloilla esittämään laajoja kokoavia näkemyksiä ja toisinaan myös yhdistämään sen, mikä ei ollut yhdistettävissä: tieteen ja uskonnon, filosofisen materialismin ja idealismin, apriorismin ja empirismin.

Pyrkimys teorian ja käytännön yhdistämiseksi oli Leibnizin tieteellisen toiminnan tunnusomainen piirre. Leibniz keksi – Newtonista riippumatta ja miltei samanaikaisesti hänen kanssaan – infinitesimaalilaskennan ja suunnitteli laskukoneen, joka soveltui moniin suurilla luvuilla suoritettaviin laskutoimituksiin aina juurenottoa myöten. Harzin hopeakaivoksissa hän keksi ja rakensi tuulimyllyjä ja pohjavesipumppuja, tutki kaivostoiminnan elvytysmahdollisuuksia ja taisteli vuorihallituksen virkamiesten rutiinia ja kaavamaisuutta vastaan. Engelsiä lainataksemme hän »sirotteli ympärilleen nerokkaita ajatuksia välittämättä siitä, pidetäänkö niiden keksimistä hänen vai muiden ansiona»[12]. Kirjeessään fyysikko Denis Papinille Leibniz esitti ajatuksen koneiden automaattisesta säädöstä. Hän asetti tekniikan ja teknologian kysymyksiä yhteyteen tieteen ja tieteellisen maailmankatsomuksen periaatekysymysten kanssa.

Leibnizin näkemys teorian ja käytännön yhteydestä johti hänet uuteen käsitykseen koko tieteellisen tominnan organisaatiosta. Berliinin tiedeakatemian perustamista koskevassa esityksessään Leibniz tähdensi, että akatemian tulee rakentaa siltaa teorian ja käytännön välille ja edistää paitsi tieteitä ja taiteita myös maanviljelystä, manufaktuuriteollisuutta ja kauppaa.

Leibnizia kiinnostivat myös sosiaaliset kysymykset. Niinpä hän laati ehdotuksen verotusjärjestelmän uudistamisesta, päivätöiden ja maaorjuuden lakkauttamisesta ja yhteisöhallinnon muuttamisesta. Hän esitti vakuutusyhtiöiden perustamisehdotuksen ja suunnitteli toimenpiteitä työn järjestämiseksi köyhille. Pohtiessaan kunnallistalouden kehittämiskysymyksiä Leibniz suunnitteli uuden valaistusjärjestelmän Wieniin, esitti leipämyymälöiden rakennussuunnitelman ym.

Leibnizin oppi olevasta

Descartesin ja Spinozan tavoin Leibniz kehitteli oppinsa olevasta substanssiopin muodossa. Descartes palautti

materiaalisuuden eli aineellisuuden ulottuvuuteen. Leibniz taas arveli, ettei ulottuvuudesta voida johtaa kappaleiden fysikaalisia ominaisuuksia (liike, vaikutus, vastus, jatkavuus yms.), vaan ainoastaan niiden geometriset ominaisuudet. Sen vuoksi substanssilla täytyy Leibnizin mielestä olla sellaisia määreitä, joista olisi mahdollista johtaa kappaleiden fysikaaliset perusominaisuudet.

Leibniziä ei tyydyttänyt Descartesin dualismi eikä Spinozan oppi yhdestä substanssista. Jos olisi olemassa vain yksi ainoa substanssi, niin kaikki oliot olisivat Leibnizin käsityksen mukaan passiivisia eivätkä aktiivisia. Siitä että olioilla on vaikutuksensa, Leibniz päätteli, että kaikki oliot ovat itse asiassa voimia. Jokainen olio on substanssi, joten substansseja on äärettömän monta. Substanssi eli voima on alkuolio eli monadi[13]. Monadi ei ole olevan aineellinen vaan henkinen yksikkö, tavallaan henkinen atomi. Kukin monadi on samalla kertaa sielu ja ruumis. Filosofian peruskysymyksen Leibniz ratkaisi idealistisesti. Hän väitti, että luku on monadin passiivisuuden, sen rajallisuuden ulkonaista ilmausta. Passiivisuus on kuitenkin monadin johdannainen momentti, sillä monadin perusominaisuudet ovat itsenäisyys ja omatoimisuus. Monadien ansiosta materia kykenee ikuiseen itseliikuntaan. Leibniz sanoi, ettei hän ollut missään nähnyt niitä mitättömiä, hyödyttomiä ja jäyheitä massoja, joista tavallisesti puhutaan, sillä kaikkialla esiintyy toimintaa, ei ole olemassa ainoatakaan kappaletta vailla liikettä, ei ainoatakaan substanssia ilman aktiivista pyrkimystä. Tässä yhteydessä Lenin katsoi aiheelliseksi väittää, että Leibniz »lähestyi teologian kautta materian ja liikkeen erottamattoman (ja universaalisen, absoluuttisen) yhteyden periaatetta»[14].

Jokainen monadi on samalla kertaa muotoa ja materiaa, sillä jokaisella aineellisella kappaleella on muoto. Muoto on kuitenkin Leibnizin mukaan aineeton, se on tarkoituksenmukaisesti vaikuttava syy, kun taas kappale on mekaaninen voima. Sen vuoksi luontoa ei voida selittää yksin mekaniikan laeilla, on otettava käyttöön myö tarkoitusperän käsite. Jokainen monadi on sekä vaikutustensa peruste että niiden tarkoitus.

Leibniz pyrki siis yhdistämään Aristoteleen opin luonnossa ilmenevästä sisäisestä tarkoitusperäisyydestä Spinozan oppiin mekaanisesta syy- ja vaikutussuhteesta. Tämä

yritys teleologian ja mekanismin yhdistämiseksi tuli selvästi esiin Leibnizin opissa sielun ja ruumiin suhteesta. Leibnizin mukaan sielu on ruumiin tarkoitus, kuitenkin sisäinen tarkoitus, jota itse ruumis tavoittelee. Ruumis on suhteessa tähän sisäiseen tarkoitukseen sielun välikappale. Leibnizin mielestä sielun ja ruumiin suhde ei palaudu niiden vuorovaikutukseen enempää kuin jumalan myötävaikutukseenkaan tai tukeen. Tämä suhde on »ennalta säädetty harmonia». Jumala on kerta kaikkiaan saattanut ruumiin fysikaalisen koneiston ja sielun vastaavuussuhteeseen keskenään samalla tavoin kuin kelloseppä säätää kahden kellon käynnin tarkoin synkroniseksi.

Substansseina monadit ovat riippumattomia toisistaan. Niiden välillä ei ole fysikaalista vuorovaikutusta eli kuvaannollisesti sanoen niissä ei ole ikkunoita, joista jokin voisi tulla niihin tai poistua niistä. Vaikka monadit ovatkin riippumattomia, ne eivät kuitenkaan ole täysin eristyneitä: kussakin monadissa kuvastuu koko maailmanjärjestys, kaikki muut monadit. Tämän vuoksi Leibniz sanoi monadia maailmankaikkeuden »eläväksi kuvastimeksi». Koska monadien toiminnot ovat aineellisia tapahtumia, ne ovat kappaleluonteen alaisia ja vaativat mekanistista selitystä, ts. selitystä »vaikuttavien syiden» avulla. Mikäli nämä toiminnot ovat kehittyvän monadin toimintoja, ne ovat sieluluonteen alaisia ja vaativat selitystä tarkoitusperäisyyden avulla. Tämä selitys lähtee tarkoitussyiden pohjalta.

Leibnizin kehityskäsite oli varsin laaja. Hän väitti, että luonnossa kaikki on kehitystilassa. Ankarasti ottaen mitään ei synny eikä häviä. Kehitys on vain äärettömän pienten muutosten kautta tapahtuvaa alkumuotojen muuttumista. Leibniz kiisti periaatteessa kaikkien hyppäysten tai keskeytysten mahdollisuuden kehityssarjassa. Hän piti kiinni tästä käsityksestä myös biologista kehitystä koskevissa kysymyksissä. Tällä alalla hän laski perustan metafyysiselle ja idealistiselle käsitykselle, jonka mukaan yksilö ei tarkasti sanoen synny, vaan ainoastaan kehkeytyy sikiöstä, joka on jo ennalta olemassa. Tämä on ns. preformaatioteoria. Leibniz täydensi sitä transformaatioteorialla. Sen mukaan kaikkialla luonnossa tapahtuu olioiden jatkuva muutosprosessi. Kysymyksen kehityksen liikevoimasta Leibniz ratkaisi psykologiasta ammentamansa analogian pohjalta. Monadissa tapahtuu jatkuva muutos, joka

johtuu sen sisäisestä prinsiipistä. Leibnizin mukaan monadin kehityksessä paljastuvien momenttien ääretön moninaisuus ei piile monadissa »materiaalisesti» vaan ainoastaan »ideaalisesti», ts. mielikuvana.

Kaikkien monadien kehitys perustuu siis mielikuvan voimaan. Tätä monadeille ominaista voimaa Leibniz kutsui *perseptioksi*. Väittäessään, että kaikilla monadeilla on perseptio- eli mieltämiskyky, Leibniz ei kuitenkaan samastanut mielikuvaa tajunnan kanssa. Hän hylkäsi Descartesin näkemyksen, jonka mukaan sielulle on aina ominaista tajunta, ajattelu. Leibnizin mielestä tajunta ei ole ominaista kaikille monadeille, vaan ainoastaan sellaiselle olennolle, jolle on piirteellistä itsetajunta eli apperseptio. Tämä olento on ihminen.

Siitä että mieltämiskyky on ominaista kaikille monadeille, Leibniz teki johtopäätöksen, että koko luonto on sielullinen. Tähän ajatukseen Leibnizin olivat johtaneet pieneliöiden maailmaa koskevat havainnot, joita oli tehty mikroskoopin avulla (mikroskooppi oli keksitty vähän ennen sitä). Leibnizin monadi ei ole ainoastaan atomin vaan myös pieneliön kaltainen. Se on »pienoismaailma», »kokoon puristettu maailmankaikkeus».

Kehitysteoriassa Leibniz selvitteli siirtymistä epäorgaanisesta maailmasta orgaaniseen maailmaan. Monadit ovat eri kehitysasteita, joilla on erilainen mieltämiskyky. Alinna ovat monadit, joilla on pimeä mielikuva. Ne eivät erota mieltämäänsä itsestään enempää kuin mistään muustakaan. Astetta ylempänä ovat monadit, joilla on hämärä mielikuva. Ne erottavat mieltämänsä kaikesta muusta, mutta eivät omasta itsestään. Ylinnä ovat ne monadit, jotka erottavat mieltämänsä sekä omasta itsestään että kaikesta muusta.

Leibnizin kehitysteorian keskeinen käsite on »pienoisperseptiot», joka tarkoittaa mielikuvan kehitysasteiden välisiä äärettömän pieniä eroja. Siirtyminen pimeästä mielteestä tiedostamattomaan selvyyteen tapahtuu Leibnizin mukaan keskeytyksettömästi ja äärettömän pienten erojen välityksellä. Tästä Leibniz päätteli, että monadin kulloinenkin tila 1) kantaa helmassaan tulevaisuutta ja 2) sisältää monadin koko menneisyyden. Kunkin monadin tulevaisuus (samoin kuin sen menneisyyskin) piilee monadissa itsessään, ja kehitys voi olla vain monadin alkusisällön perättäistä kehkeämistä. Tämä näkemys oli mekanistinen.

Leibnizille oli täysin vieras käsitys, jonka mukaan kehitys on laadullisesti uuden syntymistä.

Leibnizin tietoteoria

Leibnizin monadioppi heijastui hänen tietoteoriaansa. Perseptio on hänen käsityksensä mukaan monadin tiedoton tila. Apperseptio sitä vastoin merkitsee jo tietoisuutta monadin sisäisestä tilasta, ts. refleksiota. Refleksion ilmaantuminen todistaa siirtymistä tiedostukseen. Tämä kyky ei ole ominaista kaikille monadeille, vaan ainoastaan korkeimmille niistä, nimittäin sieluille.

Tieto-opissaan Leibniz pyrki voittamaan empirismin rajoitukset sekä Descartesin edustaman rationalismin muodon. Hän arvosteli kumpaakin näistä tietoteorioista idealismin ja apriorismin kannalta. Leibniz hyväksyi sen empiristisen tietoteorian väittämän, jonka mukaan aistit ovat välttämättömiä tiedolle. Hän sanoi yhtyvänsä niihin filosofeihin, jotka väittivät, ettei ymmärryksessämme ole mitään, mikä ei aikaisemmin olisi ollut aistimuksissa. Leibniz katsoi kuitenkin, ettei kokemus (eivätkä siis aistimukset) voi selittää tärkeintä, mitä tiedossa on, nimittäin eräiden totuuksien välttämättömyyttä ja yleispätevyyttä. Kokemuksen antamien todistusten yleistys enempää kuin induktiokaan eivät voi olla tällaisten totuuksien lähteenä. Yleispätevyys ja välttämättömyys ovat ymmärryksen eivätkä aistimusten omaisuutta. Hyväksyessään empirismin kuuluisan opinkappaleen, jonka mukaan ymmärryksessä ei ole mitään, mikä ei aikaisemmin olisi ollut aistimuksissa, Leibniz lisäsi: paitsi ymmärrystä itseään.

Leibniz tunnusti, että ymmärryksessä on joitakin myötäsyntyisiä ideoita, mutta hän hylkäsi samalla äärimmäisen rationalistisena pitämänsä Descartesin teorian myötäsyntyisistä ideoista. Tuntematta Descartesin kirjeenvaihtoa ja siihen sisältyviä selvityksiä tästä kysymyksestä Leibniz pani perusteettomasti Descartesin nimiin näkemyksen, jonka mukaan myötäsyntyiset ideat on annettu ymmärryksellemme aivan valmiissa, alkuperäisessä muodossa. Leibniz hylkäsi tämän katsomuksen. Hänen mielestään myötäsyntyiset ideat eivät ole valmiita käsitteitä, vaan ainoastaan ymmärryksen luontumuksia, mahdollisuuksia, joiden täytyy vielä toteutua. Inhimillinen ymmärrys ei

Leibnizin mukaan ole niinkään tyhjä taulu kuin marmorijärkäle, jonka juovat antavat aavistuksen tulevasta kuvapatsaasta.

Tämän kahta tiedon lähdettä koskevan opin mukaisesti Leibniz kehitteli myös oppinsa kahdesta totuuden lajista: tosiseikkatotuuksista ja metafyysisistä (ikuisista) totuuksista. Ikuisia totuuksia etsitään järjen avulla. Ne eivät kaipaa kokemuksen tukea. Niiden pätevyyden toteamiseksi riittää kun havaitaan mahdottomaksi se, mikä on ristiriidassa näiden totuuksien kanssa. Tosiseikkatotuudet sitä vastoin keksitään yksinomaan kokemuksen avulla. Niitä ei voida todistaa pelkästään loogista päättelyä käyttäen. Tosiseikkatotuudet pohjautuvat tutkimuskohdetta koskevien käsitystemme todellisuuteen. Tämä todellisuus ei kuitenkaan sulje pois vastakkaisten käsitysten mahdollisuutta. Tällä alueella me voimme ymmärtää vain sen syyyhteyden, joka vallitsee kokemuksessamme esiintyvien eri tosiseikkojen välillä. Tämäntyyppisten totuuksien korkein laki on Leibnizin mielestä riittävän perusteen laki. Sen mukaan jokaisen tosiseikan olemassaololle tulee olla riittävä peruste, ja tämä peruste sisältyy aina toiseen tosiseikkaan.

Tietoteoreettisten kysymysten lisäksi Leibniz tutki perusteellisesti logiikan kysymyksiä. Hän ei vain kehittänyt monia Aristoteleen logiikan väittämiä, vaan oli myös matemaattisen logiikan todellinen perustaja. Leibnizin matemaattista logiikkaa käsittelevät teokset julkaistiin kuitenkin vasta 1800- ja 1900-luvun vaihteessa, joten niillä ei ollut välitöntä vaikutusta tämän logiikan osa-alueen kehitykseen.

Leibniz otti kantaa moninaisiin tieteen ja filosofian kysymyksiin, mutta ei akateemisen kiihkottomaan tyyliin kirjoitettujen teosten muodossa, vaan polemiikkia ja taistelua käyden. Yli kahdenkymmenen vuoden ajan hän taisteli Newtonia vastaan kiistäen tämän prioriteetin infinitesimaalilaskennan keksimisessä. Myös tietoteoreettiset katsomuksensa Leibniz esitti poleemisessa muodossa. Vuonna 1690 ilmestyi Locken teos *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä*, joka saavutti pian suuren suosion ja edisti tehokkaasti materialismin ja materialistisen empirismin leviämistä, vaikka Locke tekikin siinä joitain myönnytyksiä rationalismille. Idealisti Leibniz päätti asettaa Locken oppia vastaan oman oppinsa, puolustaa idealismia ja

apriorismia tietoteorian alalla. Näin syntyi Leibnizin *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Uusia tutkimuksia inhimillisestä ymmärryksestä). Leibniz selosti siinä Locken kirjaa ja kritisoi hänen perusajatuksiaan. Hän hyväksyi Locken opin, jonka mukaan tieto on peräisin kokemuksesta, mutta sillä varauksella, että yleispätevillä ja välttämättömillä totuuksilla on apriorinen lähde itse ymmärryksessä.

Etiikan alalla Leibniz esitti kuuluisan *optimismin* teorian. Laajassa yleistajuisessa teoksessaan *Théodicée* (Jumalan oikeudenmukaisuuden puolustus) hän koetti todistaa, että epätäydellisyyden ja pahan olemassaolosta huolimatta meidän maailmamme, jonka jumala on luonut, on paras mahdollinen. Epätäydellisyys ja paha ovat näet maailmanharmonian välttämätön ehto.

Vaikka Leibnizin fysikaalinen oppi todisti voittamatonta mekanismia, hänen filosofiansa sisälsi kuitenkin selviä alkeita dialektisiin käsityksiin luonnosta ja inhimillisestä tiedosta. Näihin alkeisiin vaikutti hedelmöittävästi syvällinen perehtyminen Platonin, Aristoteleen ja Plotinoksen filosofian edustamaan antiikin dialektiikkaan. Leibnizia johtivat dialektiikkaan hänelle tunnusomainen dynaaminen käsitys luonnontapahtumista ja tietoteoriassa pyrkimys empirismin ja rationalismin yhdistämiseen. Leibnizin dialektiset ajatusaiheet jäivät hänen seuraajansa Christian Wolffin ja tämän lukuisten oppilaiden koulukunnassa kehittämättä ja jopa tyrehtyivät.

4. 1700-LUVUN RANSKAN VALISTUS

1700-luvun jälkipuoliskon Ranska tarjoaa klassisen esimerkin siitä, miten feodaaliyhteiskunnan poliittisen ulkokuoren alla muodostuu ja kehittyy uusi, kapitalistinen yhteiskuntajärjestys. Absolutismin voimistuminen 1600- ja 1700-luvulla edisti yhteiskunnan tuotantovoimien kehitystä. Samalla absolutismin kukoistus antoi vanhan yhteiskunnan poliittiselle järjestelmälle huomattavan »jatkavuusvoiman». Tämä seikka oli omiaan kärjistämään ristiriitaa voitokkaan kapitalistisen tuotantotavan, esiin murtautuvien porvarillisten tuotantosuhteiden ja uuden yhteiskuntajärjestelmän kehitystä estäneen, rapistuneen feodaalisen poliittisen järjestelmän välillä.

Kyseinen ristiriita kuvastui myös ranskalaisen yhteiskunnan aate-elämässä. Uuden, porvarillisen tuotantotavan ja kaupan kehitys antoi virikettä matematiikan ja luonnontieteiden kehitykselle ja oli vuorostaan riippuvainen näiden tieteiden edistymisestä. Matematiikan, fysiikan, mekaniikan, fysiologian ja lääketieteen uusien aatteiden mukana ihmisten tietoisuuteen juurtui myös filosofisen materialismin aatteita. Henkinen taantumus, ennen kaikkea katoliset hengenmiehet ja ne tieteenharjoittajat ja kirjailijat, jotka välittivät katolisen kirkon vaikutusta yhteiskuntaan, vastusti näiden aatteiden leviämistä. Katolilaisuuden vaikutus oli vielä erittäin voimakas. Siitä huolimatta ajattelu pyrki vastustamattomasti vapautumaan uskonnon pakkopaidasta. Jo neljä vuosikymmentä ennen vuoden 1789 vallankumousta syntyi Ranskassa laaja ja voimakas liike, joka tunnetaan valistuksen nimellä. Sen tarkoituksena oli kritisoida feodaalisen ideologian perusteita, taikauskoa ja uskonnollisia ennakkoluuloja sekä puolustaa suvaitsevaisuutta, tieteellisen ja filosofisen ajattelun vapautta. Valistusmiehet taittoivat peistä järjen, tieteen ja tutkimusvapauden puolesta vastustaen uskoa, mystiikkaa ja auktoriteettien palvontaa. He asettivat kritiikin apologetiikan vastapainoksi.

Ranskan, samoin kuin Englanninkin, valistus syntyi uuden tieteen menestysten pohjalta ja oli tieteen mahtava puoltaja ja edistäjä. Eräät ranskalaiset valistuskirjailijat (esim. d'Alembert) olivat huomattavia tiedemiehiä. Taistelu valistuksen puolesta oli tehnyt heistä poliittisia kirjailijoita, samalla kun ne valistusperiaatteet, joita he puolsivat, olivat tehneet heistä filosofeja.

Ranskalaisten valistusmiesten filosofia oli epäyhtenäistä. Valistuksessa oli materialistinen ja idealistinen siipi, ateistinen ja deistinen suuntaus. Yhtä erilaisia olivat myös Ranskan valistuksen teoreettiset alkulähteet. Ranskalaiset valistusmiehet saivat merkittäviä vaikutteita Englannin valistuksen opeista. Tämän mahdollisti se, että Ranskan ja Englannin valistus olivat kokonaisuutena katsottuna porvarillinen yhteiskunnallinen aatevirtaus. Ranskalaiset valistusmiehet löysivät Englannin kirjallisuudesta käsitteitä ja teorioita, jotka ilmaisivat heidän omia ajatuksiaan, mutta jotka oli muotoiltu aikaisemmin ja saattoivat sen vuoksi olla heille tietyssä mielessä esikuvana.

Voltaire ja Montesquieu olivat ensimmäisiä, jotka alkoivat perehdyttää ranskalaista älymystöä uuteen Englantiin ja sen henkiseen kulttuuriin. Voltaire teki Ranskassa tunnetuksi Newtonin fysiikkaa ja mekaniikkaa sekä tutustutti ranskalaisia tiedemiehiä Englannin perustuslaillisiin säädöksiin ja laitoksiin. Myös Montesquieu selvitti ranskalaisille Englannin oikeusperiaatteita. Locken oppi valtasi alaa ranskalaisten filosofisessa tietoisuudessa. Ranskalaiset oppivat tuntemaan Locken osaksi omalta lukemalta, osaksi ranskalaisen ajattelijan Condillacin välityksellä. Englantilaisen valistuksen, mm. englantilaisen materialismin, aatteet eivät kuitenkaan olleet ranskalaisen valistuksen ainoa teoreettinen lähde. Ranskan valistus nojautui myös kansalliseen filosofiseen traditioon. Descartesin ja Gassendin toiminta 1600-luvulla ja Pierre Baylen toiminta 1600-luvun jälkipuoliskolla ja 1700-luvun alussa olivat valmistaneet maaperää valistusopeille.

Gassendi (tai Gassend, 1592–1655) propagoi Epikuroksen materialistista oppia. Atomistinen materialismi, uskonnon ja siihen perustuvien taikauskon ja ennakkoluulojen arvostelu, skolastiikan kaavamaistaman Aristoteleen kritiikki ja materialismin yhdistäminen ankaraan etiikkaan olivat Gassendin opin tunnusomaisia piirteitä, jotka muodostuivat tulevan valistusfilosofian voimakkaaksi käyteaineeksi.

Descartes valmisteli valistussuuntausta aatteellisesti materialistifyysikkona ja filosofina, joka kehitti rationalismin perusteita tietoteorian ja menetelmäopin alalla. Myös Descartesin fysiologian ja biologian materialistisilla ajatuskuluilla, mekanistisella verenkiertoteorialla ja ehdottoman refleksin keksimisellä oli suuri merkitys valistukselle. Niihin nojautui La Mettrie, 1700-luvun Ranskan valistuksen ensimmäinen merkittävä edustaja.

Myös *Pierre Bayle* (1647–1706) esitti huomattavaa osaa valistuksen valmistelussa. Filosofisilta katsomuksiltaan hän oli skeptikko. Skeptisismi ei kuitenkaan ilmaissut Baylen vakaumusta järjen voimattomuudesta, vaan oli hänelle eräs tapa arvostella dogmatismia, ennen kaikkea uskontoa koskevissa kysymyksissä. Baylea sanottiin oikeutetusti Ranskan valistuksen esitaistelijaksi. Hän oli harvinaisen monipuolinen oppinut ja purki levittämään tiedon valoa senaikaisessa ranskalaisessa yhteiskunnassa. Tässä tarkoituksessa hän julkaisi tieteellistä aikakauslehteä (*Nouvelles de la république des lettres*), jossa esiteltiin tuon

ajan tieteen uusimpia saavutuksia. Kaksiosaisessa teoksessaan *Dictionnaire historique et critique* (Historiallinen ja kriittinen sanakirja, 1695–1697) Bayle esitti itsenäisesti ja täysin asiantuntevasti laatimansa yleiskatsauksen tärkeimpiin tieteisiin.

Baylen keskeisenä huomionkohteena oli uskon ja tiedon keskinäinen suhde. Hän paljasti harvinaisen terävästi ja säälimättömän johdonmukaisesti sovittamattoman ristiriidan, joka vallitsi tieteen väittämien ja »ilmoitukseen» perustuvien uskonkappaleiden välillä. Uskonoppia ei voida luoda järjen avulla, sitä ei voida edes saattaa sopusointuun järjen kanssa. Yhtä suuri merkitys valistusaatteiden muotoutumiselle Ranskassa oli Baylen epäsovinnaisella näkemyksellä etiikan suhteesta uskontoon. Baylen mukaan etiikka ei suinkaan pohjaudu uskontoon eikä ole riippuvainen siitä. Sen vuoksi voidaan hyvinkin kuvitella yhteiskunta, jonka jäsenet ovat ateisteja ja samalla siveellisesti hyviä ihmisiä.

Montesquieu

Charles Montesquieu (1689–1755) oli ensimmäisiä ranskalaisia valistusajattelijoita. Jo hänen varhaisteoksensa *Lettres persanes* (Persialaiskirjeitä, 1721) ja *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (Mietteitä roomalaisten suuruuden ja häviön syistä, 1734) herättivät ihailua aikalaisissa. Montesquieun *L'esprit des lois* (Lakien henki, 1748) teki hänestä Ranskan ja koko maailman suurimpiin kuuluvan poliittisen ja oikeustieteellisen ajattelijan. Pohtiessaan roomalaisten suuruuden ja häviön syitä Montesquieu ihannoi roomalaista stoalaisuutta. Hän liitti stoalaisen uljuuden käsitteen keisarivallan despotismille vastakkaisen vanhan roomalaisen tasavaltalaisuuden ihanteisiin. Rooman tasavallan aikaisten maanviljelijäsukujen vanhoilliselle karulle uljuudelle osoitetun ylistyslaulun takaa kuulsi selvästi Ranskan absolutismille ja senaikaisen ranskalaisen yhteiskunnan turmeltuneille tavoille annettu hylkäystuomio. *Lakien hengessä* Montesquieu kehitti yleisen opin, jonka mukaan valtion ja yhteiselämän oikeusnormit riippuvat laeista; nämä puolestaan määräytyvät valtiojärjestelmän, so. tasavaltaisen, monarkkisen tai despoottisen järjestelmän, mukaan.

Lakien hengen peruskäsitteitä leimaa rationalismi ja naturalismi. Niinpä Montesquieu käsitti lait olioiden luonteesta johtuviksi välttämättömiksi suhteiksi. Selvitellessään yksityiskohtaisesti yhdyselämän lakeja Montesquieu ei kuitenkaan antanut naturalististen abstraktioiden kahlehtia itseään. Hänen tehtävänsä oli juridista laatua, ja hän ratkaisi sen laajalta pohjalta vertailemalla Englannin ja Ranskan poliittista järjestelmää ja lainsäädäntöä tasavalta- ja keisarikauden Rooman poliittiseen järjestelmään ja lainsäädäntöön. Montesquieu oli ensimmäinen tiedemies, joka sovelsi vertailevaa menetelmää oikeuden ja oikeusfilosofian tutkimukseen.

Vertaileva menetelmä tuotti Montesquieulle aineistoa, jonka avulla hän saattoi perustella käsityksensä valtiorakenteen päätyypeistä, niiden kukoistuksen edellytyksistä ja niiden häviön syistä. Hänen esitystapansa perustui deduktioon. Tietyllä tavalla tulkitsemastaan prinsiipistä – aristokraattisesta tasavallasta, demokraattisesta tasavallasta, monarkiasta ja despotiasta – Montesquieu päätteli kunkin järjestelmän kannalta tarkoituksenmukaisimmat lait ja valtiorakennetta koskevat normit, eri valtiomahdit ja niiden tehtäväkentät. Tälle juridiselle tutkimukselle antoivat kuitenkin voimakasta lisäväriä naturalistiset käsitykset yhteiskunnallisten ilmiöiden syistä. Sitä tosiseikkaa, että valtiorakenne saattaa perustua erilaisiin periaatteisiin, Montesquieu ei selittänyt erityyppisten valtioiden sosiaalihistoriallisilla syntyedellytyksillä, vaan muilla seikoilla. Hän johti tämän tosiasian hallitusmuodon ja maan luonnonolosuhteiden, sijainnin ja ilmaston välisestä vastaavuussuhteesta ja vasta toisessa sijassa kansan elämänmuodosta, pääelinkeinoista (kauppa tai maanviljelys), varallisuudesta (rikkaus tai köyhyys), kansan uskonnollisista katsomuksista, tavoista yms.

Montesquieu selvitteli niitä olosuhteita, joiden vallitessa hallitusmuodot täyttävät tehtävänsä, so. turvaavat henkilökohtaisen vapauden, ja niitä olosuhteita, joissa ne madaltuvat despotismiksi. Vapauden päätakeena ovat mielivaltaa hillitsevät ja rajoittavat laitokset. Demokratian kohdalla Montesquieu katsoi hyvinvoinnin ehdoksi ja liikevoimaksi uljuuden, ts. rakkauden tasavaltaan, yksilön uskollisuuden valtionedulle.

Ajatus yhteiskunnan vallankumouksellisesta muuttamisesta oli Montesquieusta kaukana. Hänen esittämänsä uu-

distukset eivät vaatineet vallitsevien olojen mullistamista. Hän oli sitä mieltä, että hänen keksimänsä valtiotyypit voivat olla olemassa yhtaikaa, ja jopa liioitteli niiden vakavuutta. Kuitenkin tämän vanhoillisen näkemyksen puitteissa Montesquieu kehitteli käsityksiä, jotka kohosivat tuon ajan moraalisen ja poliittisen ajattelun yläpuolelle. Päinvastoin kuin Hobbes Montesquieu piti luontaisoikeuden ensimmäisenä lakina rauhaa eikä »kaikkien sotaa kaikkia vastaan». Yhteiskunnalle, joka on astunut ulos alkukantaisen luonnontilan puitteista, Montesquieu esitti tärkeimmäksi kansainvälisoikeudelliseksi periaatteeksi lain, jonka mukaan kansojen tulee rauhanaikana tehdä toisilleen mahdollisimman paljon hyvää ja sota-aikana mahdollisimman vähän pahaa.

Jo *Persialaiskirjeissä* Montesquieu pilkkasi Ranskan absolutismin despoottisia muotoja. *Lakien hengessä* hän julisti despotismin valtatyypiksi, joka on ristiriidassa itse ihmisluonnon kanssa. Despotian vallitessa kansalainen on oikeudeton ja turvaton. Montesquieu asetti tämän oikeudettomuuden ja turvattomuuden vastakohdaksi tiukan laillisuuden ja henkilökohtaisen turvallisuuden takeet. Rangaistusopissa Montesquieu piti tarkoin erillään teon ja ajattelutavan. Hän tähdensi, että rangaistuksen piiriin eivät kuulu vallitsevia uskomuksia ja käsityksiä vastaan sotivat ajatukset, vaan ainoastaan ihmisen suorittamat teot. Jos ihmistä rangaistaan hänen ajattelutapansa vuoksi, se merkitsee kaikkien vapauden takeiden hävittämistä. Julmaa ja mieletöntä fanatismia vastaan Montesquieu asetti ehdottoman suvaitsevaisuuden periaatteen. Hän tuomitsi inhottavan ja epäinhimillisen kidutusmenettelyn. Montesquieu oli ensimmäisiä eurooppalaisia, jotka korottivat äänensä Amerikkaan myytävien neekerien puolesta. Hän vaati orjanomistuksen kieltämistä.

Montesquieu ihannoi selvästikin perustuslaillista monarkiaa. Tämä ihannointi sekä hänen esittämänsä vallanjakoteoria, jonka mukaan valta jakautuu lainsäädäntö-, toimeenpano- ja tuomiovaltaan, kantoivat historiallisen ehdonalaisuuden ja rajoittuneisuuden leimaa. Kuitenkin juuri vallanjakoteoria teki Montesquieusta yhden tuon ajan kuuluisimmista kirjailijoista.

Voltaire

Voltairella (François-Marie Arouet, 1694–1778) oli erittäin suuri vaikutus Ranskan aate-elämään tarkasteltavana olevana aikakautena. Poikkeuksellisen lahjakas Voltaire on jäänyt kulttuurihistoriaan yhtenä Ranskan suurista kirjailijoista, psykologina sekä kulttuuri- ja historianfilosofina. Suurenmoisena poleemikkona, satiirikkona, pamfletistina ja poliittisena kirjailijana hän nosti journalistin, kirjailijan ja tiedemiehen nimen arvoon arvaamattomaan, jota feodaaliyhteiskunta ei vielä ollut tuntenut. Koko pitkän elämänsä ajan Voltaire taisteli väsymättömästi kirkkoa, klerikalismia, uskonnollista ja kaikkea muuta suvaitsemattomuutta vastaan. Hän vihasi kuninkaiden ja kirkkoruhtinaiden despotismia. Jo nuorena Voltaire joutui vainotuksi ja hänen oli pakko viettää kolme vuotta (1726–1729) Englannissa. Palattuaan Ranskaan hän kirjoitti *Lettres sur les Anglais* (Kirjeitä englantilaisista) ja vuonna 1738 *Eléments de la philosophie de Newton* (Newtonin filosofian perusteet). Oleskeltuaan jonkin aikaa Berliinissä Preussin kuninkaan Fredrik II:n hovissa Voltaire asettui Sveitsiin Genèven järven rannalla olevalle maatilalle. Siellä hän eli rauhassa ja yksinäisyydessä kuolemaansa asti pitäen jatkuvaa kirjallista yhteyttä Ranskan kulttuurimaailman kanssa. Hän kirjoitti useita filosofisia teoksia, mm. *Candiden* (1759) ja *Dictionnaire philosophique portatif ou la raison par alphabet* (Filosofinen taskusanakirja eli järki aakkosjärjestyksessä, 1764). Vähän ennen kuolemaansa Voltaire saapui Pariisiin, jossa yleisö otti hänet riemuiten vastaan. Tämä riemusaatto liikutti suuresti filosofia, mutta rasitukset olivat hänelle liian kovat, ja hän kuoli pian.

Vaikka Voltaire ei filosofina luonut uusia ja perustavanlaatuisia oppeja, hän teki paljon yhteiskunnan filosofisen valveutumisen hyväksi. Voltairen filosofinen toiminta oli lähinnä taistelua kirkkoa, uskonnollista suvaitsemattomuutta ja fanaattisuutta vastaan. Hän asetti ilmoitususkonnon vastapainoksi deistisen järkeisuskonnon. Voltaire hylkäsi ns. ontologisen todistuksen jumalan olemassaolosta, mutta hyväksyi todistelun, jossa tarkoituksenmukaisesta maailmanrakenteesta ja ihmisen järjellisyydestä pääteltiin järjellisen luojan eli tarkoituksenmukaisuuden syyn olemassaoloon. Voltairen mukaan jumalan olemassaolo

seuraa myös siitä, että inhimillinen tahto ja toiminta edellyttävät korkeinta prinsiippiä. Hän hylkäsi kuitenkin ns. positiivisten uskontojen opit jumalan ominaisuuksista ja leimasi nämä opit perusteettomiksi ja tarpeettomiksi. Toisaalta Voltaire torjui myös ateismin, jonka hän katsoi yksityisomistukseen perustuvalle yhteiskuntajärjestykselle vaaralliseksi opiksi. Hän oli eri mieltä Baylen kanssa ja piti mahdottomana valtiota, jonka kansalaiset olisivat hyveellisiä ateisteja.

Jumalakysymykseen kytkeytyi siihen aikaan muodissa ollut kysymys siitä, miten voidaan puolustaa maailmassa vallitsevaa pahaa ja onko jumala vastuussa tästä pahasta. Kuuluisassa *Candidessa* Voltaire ivasi virallisen uskonnon ja sitä palvelevan filosofian latteaa optimismia. Mitkään filosofien ja jumaluusoppineiden sofismit eivät voi puolustaa maailmassa vallitsevaa pahaa ja viattomien ihmisten kärsimyksiä. Kuka voi puolustaa vuoden 1755 Lissabonin maanjäristystä, jolloin viiden minuutin aikana tuhoutui kymmeniä tuhansia ihmisiä, aikuisia ja lapsia? Parempi on tunnustaa, ettei ymmärryksemme pysty ratkaisemaan maailmassa vallitsevan pahan ongelmaa, kuin Leibnizin ja monien muiden tavoin vaivata itseään konstikkailla sofismeilla ja jumalan oikeudenmukaisuuden puolustuksella.

Voltairen psykologinen oppi oli lockelaisen materialismin läpitunkema. Hänen mielestään meillä ei ole mitään tietoa henkisen substanssin luonteesta. Me emme koskaan havaitse sielua substanssina, me aistimme vain psyykkisiä ilmiöitä, ominaisuuksia ja kykyjä. Sielun syntyä ei voida järkiperäisesti sijoittaa mihinkään aikaan: ei ikuisuuteen, ei sikiämishetkeen, ei sikiökaudelle eikä syntymäaikaan. Sielun olettaminen merkitsee, että me sijoitamme itseemme pienoisjumalan, joka kykenee rikkomaan maailmassa vallitsevaa järjestystä. Olisi järkevää ja kohtuullista tunnustaa, että ihmiset ovat järjellisiä automaatteja tai eläimiä, joilla on kehittyneempi intellekti kuin varsinaisilla eläimillä, mutta heikompi vaisto.

Myös tahdonvapauskysymyksen Voltaire ratkaisi Locken materialistisen empirismin hengessä. Ihminen on vapaa, koska hän on tietoinen vapaudestaan. Mistään tahdonvapaudesta ei kuitenkaan voida puhua, sillä tahto on ajatuksen tavoin pelkkä abstraktio eikä reaalinen olemus. Vain ajatteleva ja tahtova ihminen on reaalinen, ja hän on vapaa vain sikäli, mikäli voi tehdä mitä tahtoo.

Luonnonfilosofiassa Voltaire oli Newtonin uskollinen seuraaja. Nojautuen Newtonin fysiikkaan hän kehitteli ajatuksen luonnon yleisestä lainalaisuudesta ja tähdensi kausaaliperiaatetta tarkoitusperäisyyden periaatteen edellä.

Tieto-opissa Voltaire pyrki yhdistämään sensualistisen empirismin eräisiin rationalismin aineksiin. Hän lähti siitä perusteesistä, että kaikki tieto on kotoisin aistimuksista. Samalla hän väitti, että on olemassa myös absoluuttista tietoa, so. loogis-matemaattista ja moraalia koskevaa tietoa. Se on jumalalle yhtä pätevää kuin ihmisellekin, sillä on olemassa vain yksi totuus.

Etiikan alalla Voltaire vastusti sekä oppia myötäsyntyisistä moraaliperiaatteista että oppia näiden periaatteiden sovinnaisesta (konventionaalisesta) luonteesta.

Voltaire esitti huomattavaa osaa kulttuuri- ja historianfilosofiassa. Hän vastusti jyrkästi Pascalin ja erityisesti Rousseaun katsomuksia. Rousseau asetti turmeltumattoman luonnon kulttuurin vastakohdaksi. Voltaire taas oli sitä mieltä, että paluu alkuperäiseen luontoon on jotain luonnonvastaista ja että sivistysihminen elää luonnonmukaisempaa elämää kuin villi.

Condillac

Étienne Bonnot de Condillac (1715–1780) oli Ranskan valistuksen perinpohjaisimpia ja järjestelmällisimpiä henkiä. Condillacin filosofia kävi läpi kolme kehitysvaihetta. Ensimmäisessä vaiheessa Condillac oli Locken opin kanalla ja vain täydensi sitä. Toisessa vaiheessa hän kehitti omintakeisen sensualistisen opin. Kolmannessa vaiheessa Condillac tutki ajattelun, kielen ja laskelmoinnin eri muotojen välistä suhdetta.

Ensimmäisen kauden teoksissa, joista tärkein oli *Traité des systèmes* (Tutkielma systeemeistä, 1749), Condillac vain toisti Locken vastaväitteen myötäsyntyisiä ideoita koskevaa teoriaa vastaan sekä Locken erottelun kahden tiedonlähteen, aistimuksen ja refleksion, välillä. Hän osoitti havainnon, tarkkaavaisuuden ja mieleenpalautumisen roolin, teki eron muistin, mielikuvituksen ja tunnistamisen välillä ja selitti, miten ne tarkkaavaisuuden virittäminä tuottavat lopulta tietoa. Jo senaikaisissa teoksis-

saan Condillac tutki *merkkien* roolia muistissa ja ajattelussa. Hän jakoi merkit niiden tietoarvon puolesta merkkeihin, jotka vain satunnaisesti liittyvät kohteeseen, luonnollisiin merkkeihin ja keinotekoisiin eli sovinnaisiin merkkeihin (kieli ja kirjoitus). Hän väitti tällöin, että tiedon salaisuus piilee merkkien oikeassa käytössä. Abstraktiset käsitteet ovat vain moninaisia kokemussisältöjä tarkoittavia lyhenteitä: jos ymmärryksemme voisi sulkea sisäänsä kaiken kokemuksemme, niin käsitteitä ei tarvittaisi lainkaan. Erehdyksen välttämiseksi monimutkaiset käsitteet on hajotettava peruselementteihinsä; analyysi on siten kaiken tiedostuksen ehto ja menetelmä. Condillac piti aritmetiikkaa analyyttisen tarkastelun esikuvana. Analyyttinen tieto ei kuitenkaan Condillacin mielestä tavoita olemusta. Kiistämättä materian ja sielun olemassaoloa Condillac väitti, että materia ja sielu sellaisinaan ovat tiedon ulottumattomissa ja että kaikki yritykset niiden tiedostamiseksi vievät meidät erehdysten ja hämärän metafysiikan alueelle.

Toisen kauden keskeinen teos oli *Traité des sensations* (Tutkielma aistimuksista, 1754). Condillac ei ainoastaan toistanut siinä Lockea, vaan myös oikaisi hänen oppiaan ja kehitti sitä edelleen. Hän havaitsi Locken opissa erään aukon: erotettuaan toisistaan aistimuksen ja refleksion kahtena kokemustiedon lähteenä Locke ei ollut tutkinut perusteellisesti refleksiota. Sen vuoksi refleksio osoittautui Lockella aistimuksen kanssa rinnakkaiseksi ja samanarvoiseksi tiedon lähteeksi. Condillac taas todisteli, ettei refleksio ole suinkaan itsenäinen tiedon lähde. Refleksio on lähtöisin aistimuksesta, se on sekundäärinen, johdannainen tiedonlaji. Tämän vuoksi mikään refleksiokyky ei ole ymmärrykselle synnynnäinen, vaan se hankitaan ainoastaan kokemuksen mukana: havainnot, tarkkaavaisuus, arvostelmat ja tahdontoiminnat ovat palautettavissa aistimuksiin [15]. Palauttaessaan kaikki sieluntoiminnot, mm. tunteet, halut ja tahtomukset, niiden perustana oleviin aistimuksiin Condillac älyllisti samalla aistimuksen ja psyykkisen kokemuksen yleensä. Hän yhdisti siten sensualistiseen peruskäsitykseen rationalismin aineksia. Nämä ainekset voimistuivat Condillacin kolmannella toimintakaudella, jolloin hän keskittyi logiikan, kielen ja laskelmoinnin kysymyksiin. Tämän kauden pääteokset olivat *La Logique* (Logiikka, 1780) ja *La langue des calculs* (Laskujen kieli, julkaistiin Condillacin kuoleman jälkeen 1798). Näissä teoksissa Condillac tarkasteli analyysia, siihenastista tutkimusmenetelmäänsä. *Laskujen kielessä* hän väitti, että jokainen kieli on analyysia ja kääntäen kaikki analyysi on tavallaan kieltä. *Logiikassa* Condillac kehitti nominalistisen näkemyksen. Puhe on hänen käsityksensä mukaan ajattelua. Yleiskäsitteet eivät kuulu asioiden luonteeseen, ne ovat olemassa vain meidän ymmärryksessämme, vieläpä pelkkinä niminä. Nimet (kuten sanat yleensä) ovat pelkkiä merkkejä. Niiden avulla monimutkaisesta havaintosisällöstä erotetaan tarkoin sen yksityisiä elementtejä. Kieli ei ole ainoastaan viestintäväline, vaan ennen kaikkea ymmärtämisen väline. Se opettaa meitä analogian, so. sovelletun analyysin, välityksellä siirtymään tunnetusta tuntemattomaan.

Laskujen kielessä Condillac vei tutkimustaan eteenpäin. Hän todisteli, että hänen puheen ja ajattelun ilmaisuvälineenä pitämänsä puhdas analyysimuoto on *luku*. Jo Hobbes oli väittänyt, että lasku on ajattelua ja ajattelu laskua. Condillac vei tämän ajatuksen äärimmäisiin johtopäätöksiin. Hän katsoi, että ajattelun salaisuus kätkeytyy yksinkertaiseen lauseeseen $2=1+1$: ajattelu on itse asiassa sarja yhtälöitä. Condillac erotti ajattelussa kaksi osaa: 1) ensimmäisessä osassa määritellään analyysin avulla kysymyksenasettelun ehdot; 2) toisessa osassa yhtälölle esitetään oikea ilmaisumuoto, joka ennakoi ratkaisua. Laskujen kielessä Condillac totesi neljä »murretta»: 1) sormikielen, joka ensinnä opastaa meitä laskuun, 2) nimikielen, 3) lukukielen sanan varsinaisessa merkityksessä ja 4) kirjainkielen. Näin ollen Condillac asetti systeemin sijaan ensin geneettisen tietoteorian ja myöhemmin tämän tietoteorian sijaan menetelmäopin. Varhaiskauden sensualismin ulkokuoren alta tuli esiin nominalismi. Aistimus osoittautui pelkäksi symboliksi, joka tiedostuksen edistyessä voidaan korvata toisella symbolilla. Se on vain »laskumerkki», jonka ainoana tarkoituksena on välittää henkisten arvojen vaihtoa yhteiskunnassa.

Condillacin filosofia todistaa siitä, että Ranskan valistussuunnan tietoteoriassa vallitsi ristiriita lähtökohdaksi otetun sensualismin ja loogis-matemaattisen formalismin välillä. Condillacilla tämä ristiriita tulee selvästi esille, kun varhaiskauden *Tutkielmaa aistimuksista* vertaillaan myöhäiskauden *Logiikkaan* ja *Laskujen kieleen*. Sama konflikti

oli kuitenkin tunnusomaista myös d'Alembertille ja ranskalaisille ensyklopedisteille yleensä.

Rousseau

Ranskan vaikutusvaltaisimpiin valistusmiehiin kuuluneella *Jean Jacques Rousseaulla* (1712–1778) oli varsin omalaatuinen sija valistusajattelijoiden joukossa. Rousseau oli kotoisin Genèvestä, joka oli kalvinilaisen jumaluusopin ja kalvinilaisen moraalin sääntelemän elämänjärjestyksen vanha voimakeskus. Hänen nuoruutensa kului puutteellisen toimeentulon ja vaellusten merkeissä. Rousseau oli erittäin lahjakas kirjailija. Hän debytoi Dijonin akatemialle kirjoittamallaan lyhyellä kilpakirjoituksella *Discours sur les sciences et les arts* (Tutkielma tieteistä ja taiteista, 1750). Kysymykseen, onko tieteen ja taiteen edistys turmellut vai jalostanut tapoja, Rousseau antoi harvinaisen kaunopuheisen ja vakuuttavan vastauksen. Hän sai akatemian palkinnon ja tuli yhtäkkiä kuuluisaksi. Filosofiaa sivuavista teoksista hän kirjoitti myöhemmin *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista, 1755), *Du contrat social* (Yhteiskuntasopimuksesta, 1762), *Emile ou de l'éducation* (Emile eli kasvatuksesta, 1762) sekä eräitä muita vähemmän merkittäviä teoksia. Rousseaun filosofisten mietelmien pääaiheena oli yksilön kohtalo senaikaisessa yhteiskunnassa, johon monimutkainen keinotekoinen kulttuuri ja ristiriidat olivat painaneet leimansa.

Rousseaun voima ja historiallinen merkitys ei ole niissä ajatuksissa, joita hän kehitteli teoreettisen filosofian alalla. Hänen merkityksensä on niissä aatteissa, joita hän on esittänyt sosiologina, poliittisena ajattelijana, moralistina, psykologina ja kasvatusteoreetikkona. Rousseaun erotti useimmista hänen aikalaisistaan ennen kaikkea Ranskan yhteiskuntajärjestelmän terävä, syvällinen ja rohkea kritiikki. 1700-luvun ranskalainen filosofia, yhteiskuntafilosofia mukaan luettuna, ei mennyt porvarillisten etujen pohjalta lähtevää feodalismin ja absolutismin kritiikkiä pitemmälle. Ihannoidessaan porvarillisia etuja senaikainen ranskalainen filosofia näki porvariluokan vaatimukset ja käsitykset inhimillisen järjen luonnollisina

vaatimuksina ja käsityksinä. Kolmannen säädyn sisällä muotoutuvien luokkien etuvastakohtia ei vielä ollut havaittu eikä ymmärretty. Taistellessaan feodaalisen kirkon vallitsevaa ajatusjärjestelmää sekä absolutismin poliittista järjestelmää ja ideologiaa vastaan useimmat 1700-luvun ranskalaisista valistusmiehistä suhtautuivat ylimielisesti kansanjoukkoihin, niiden henkisiin tarpeisiin ja makuvaatimuksiin. Voltaire halveksi »alhaisoa» ja pelkäsi sen heräävän poliittiseen tietoisuuteen. Valistusmiehet propagoivat oppejaan hovia lähellä olevissa salongeissa ja piireissä, joilla oli yhteyksiä aatelistoon ja hovin virkamiehistöön.

Rousseau omaksui erikoisen asenteen. Ensyklopedistit eivät koskaan, edes silloin kun heidän ystävyytensä ja yhteistyönsä Rousseaun kanssa oli ylimmillään, pitäneet häntä täysin omana miehenään. He olivat sitä mieltä, että Rousseau on liian kapinallinen, radikaali ja tahditon plebeiji. Hän olikin sellainen. Kuten porvarilliset historioitsijat totesivat, hän ei vastustanut ainoastaan silloista hallitusta, vaan myös sitä vastaan taistellutta oppositiota, ei ainoastaan Sorbonnea (teologinen tiedekunta), vaan myös Ferneytä (Voltairen linna). Kukaan Rousseaun aikalaisista ei tiedostanut niin voimakkaasti kuin hän Ranskan yhteiskuntajärjestelmän ristiriitoja. Rousseau tarkasteli näitä ristiriitoja sorrettujen pikkuporvarillisten talonpoikais- ja käsityöläisjoukkojen kannalta, ts. paljon demokraattisemmalta näkökannalta kuin mitä useimpien valistusajattelijoiden katsomukset olivat. Tällainen oli Rousseaun aatteellisten kannanottojen perusta, ja juuri siitä johtui, että hänen yhteiskuntafilosofiansa oli äärimmäisen ristiriitaista. Rousseaun kritiikki oli samalla kertaa jyrkästi demokraattista ja taantumuksellista; se suuntautui eteenpäin kehottaen kukistamaan ihmisiä sortavan yhteiskuntajärjestyksen, mutta myös koetti kääntää kehityksen ratasta takaisinpäin esittämällä ajatuksia, joita voidaan perustellusti luonnehtia taantumukselliseksi yhteiskuntautopiaksi. Senaikaisen yhteiskuntaelämän perusvastakohtaisuus esittäytyi Rousseaulle abstraktisessa muodossa luonnon ja kulttuurin, luonnollisen ja sopusointuisen (hänen vakaumuksensa mukaan) tunne-elämän ja keinotekoisen ja yksipuolisen järkeisajattelun välisenä vastakohtaisuutena.

1600- ja 1700-luvun rationalismi ei tunnustanut tunnetta erikoislaatuiseksi sieluntoiminnaksi intellektin ja tahdon

rinnalla. Rousseau sitä vastoin piti tunnetta itsenäisenä, omalaatuisena sieluntoimintana ja jopa henkisen toiminnan perusmuotona. Mielihyvän- ja mielipahantunteet ilmenevät ihmisessä vielä aikaisemmin kuin järki. Tunne on syntynyt ennen järkeä ja on järkeä arvokkaampi. Rousseaun oppi tunteen ylivallasta oli kaksinainen. Toisaalta se osoitti aivan oikein, että rationalistinen käsitys ihmisestä ja hänen sieluntoiminnastaan oli yksipuolinen, liian järkiperäinen ja riittämätön. Toisaalta se sisälsi perin virheellisen käsityskannan, jota filosofinen taantumus on myöhemmin käyttänyt usein hyväkseen. Kyseessä on tunteen ja järjen vastakkainasettelu: Rousseau käsitti tunteen korkeammanasteiseksi ja järjen alemmanasteiseksi sielunelämäksi. Rousseaulta on lähtöisin näkemys, joka asettaa käyttäytymisessä ja sielunelämässä etualalle vaistomaiset, tiedostamattomat ja samalla erittäin tarkoituksenmukaiset liikkeet ja suoritukset. Jopa omatunto ja nerous ovat Rousseaun mukaan korkeimpia vaistoja, jotka olivat kaikissa suhteissa järjelle vastakkaisia. Rinnastaessaan tunteen vaistoon Rousseau johti tästä rinnastuksesta ajatuksen, että älyn, so. mielikuvituksen ja ajattelun, kehitys on muka tuhonnut ihmisessä alkuperäisen harmonian, rikkonut oikean suhteen tarpeiden ja kykyjen välillä ja heikentänyt ihmisen luonnollista voimaa.

Rousseaun ajatukset olivat kuitenkin vielä kaukana myöhemmän ajan taantumukselliselle porvarilliselle filosofialle ominaisesta logiikanvastaisesta asenteesta. Se ilmeni Rousseaun opissa vasta tendenssinä, jota lukuisat varaukset ja ristiriitaisuudet lievensivät. Arvostellessaan rationalismin yksipuolisuutta Rousseau oli monessa suhteessa rationalismin kannalla. Samalla kun hän tähdensi tunteen oikeutusta, hän tunnusti, että *tiedolla* on suuri osuus tunteen kehityksessä.

Jo Dijonin akatemian palkitsemassa tutkielmassa Rousseau todisteli, että renessanssiajasta lähtien tieteiden ja taiteiden kehitys ei suinkaan jalostanut yhteiskunnan tapoja, vaan päinvastoin vaikutti niihin turmelevasti. Ilmeisistä liioitteluista ja perustelujen yksipuolisuudesta ja äärimmäisestä abstraktisuudesta huolimatta Rousseau onnistui tässä teoksessa esittämään rohkeasti ja vakuuttavasti plebeijin kiihkeän vastalauseen vallitsevaa asiaintilaa vastaan: paitsi että plebeijin yhteiskunnallinen asema estää hänet nauttimasta sivilisaation hyvyyksiä, sivilisaation

saavutukset eivät yhteiskunnan nykyisissä elämänoloissa ole ehdottoman myönteisiä, vaan niillä on myös kielteinen puoli. Niinpä työnjako ei ole ainoastaan yksi edistyksen edellytyksistä, vaan myös ihmiselämän luonnollisen eheyden ja sopusointuisuuden hävittäjä. Erikoistuminen johtaa käsitöiden ja taiteiden kukoistukseen ja synnyttää vaihdontarpeen. Samalla se kuitenkin voimistaa yksilön riippuvaisuutta muita ammatteja harjoittavista kanssaihmisistä, muuttaa hänet osaksi suurta kokonaisuutta ja johtaa äärimmäiseen yksipuolisuuteen. Siitä johtuu paitsi eri ammattialoilla toimivien ihmisten vieraantuminen toisistaan myös yksilöllisen ja yhteiskunnallisen toiminnan välinen vastakohtaisuus. Rousseaun mukaan yhtenä inhimillisten kärsimysten pääsyistä on ristiriita meidän tilamme ja halujemme, velvollisuutemme ja taipumustemme, luonnon ja yhteiskunnallisten laitosten, ihmisen ja kansalaisen välillä. »Tehkää ihminen jälleen ehyeksi, ja te teette hänet niin onnelliseksi kuin suinkin», Rousseau kehotti. Nämä Rousseaun ajatukset ennakoivat ns. vieraantumisongelman asettelua.

Eräät Rousseaun aikalaiset käsittivät luonnon ja kulttuurin vastakkainasettelun naiiviksi kehotukseksi palata takaisin kulttuuria edeltäneeseen »luonnontilaan». Voltaire pilkkasi Rousseauta sanoen, että tämä kehottaa ihmisiä heittäytymään nelinkontin ja ryömimään aarniometsään. Todellisuudessa Rousseau oli selvillä siitä, että ihmiskunnan läpikäymä kehitys on peruuttamatonta. Hän selitti, että täydellinen luopuminen sivistyksestä tekisi ihmisen villiksi, mutta ei onnelliseksi. Ihmisen on pyrittävä eheyteen ja sopusointuun yhteiskunnassa eikä »luonnontilassa». Rousseau katsoi sivilisaation ristiriitojen johtuvan yhteiskunnallisesta eriarvoisuudesta, joka vuorostaan määräytyi omistuksellisesta eriarvoisuudesta, maan ja työvälineiden omistussuhteissa vallitsevasta eriarvoisuudesta. Ensimmäisestä ihmisestä, joka aitasi maa-alan ja rohkeni sanoa: tämä on minun, sekä tapasi toisia, jotka olivat kyllin tyhmiä häntä uskoakseen, tuli Rousseaun mukaan nykyajan kansalaisyhteiskunnan todellinen perustaja.

Rousseau paljasti varsin terävästi yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ja työnjaon haitallisia vaikutuksia. Hänen esityksensä oli täynnä paatosta ja siveellistä suuttumusta. Suositellessaan keinoja kulttuurin ristiriitojen voittamiseksi Rousseau oli paljon heikompi. Toisaalta hän esitti, että

historiallista kehitystä täytyy hidastaa, jarruttaa. Toisaalta taas ne esteet, jotka haittaavat ihmisen etenemistä kohti harmoniaa, on poistettava sekä vähitellen tapahtuvan kehityksen että taistelun tietä. Rousseau ei tarkoittanut taistelulla yhteiskunnallista vallankumoustaistelua, vaan ainoastaan yksilön moraalista taistelua heikkouksiaan ja puutteitaan vastaan. Yksilön tuli suistaa himojaan ja oppia hallitsemaan tunteitaan.

Sivilisaation ristiriidoista voidaan Rousseaun mielestä päästä muuttamalla kasvatusjärjestelmää ja kasvatusmenetelmiä. Lockeen yhtyen Rousseau hahmotteli kuuluisassa *Emile*-teoksessaan kasvatusohjelman, jonka mukaan yksilöä tuli kasvattaa tekemättä väkivaltaa luonnolle ja luontaisille ihmiskyvyille. Kasvatusjärjestelmässä Rousseau asetti etualalle *tunteen*. Rationalismia, kuivaa ja sielutonta järkiperäisyyttä vastaan Rousseau asetti vilpittömän, luonnollisen tunteen virvoittavan voiman. Tunnetta Rousseau kosketteli myös uskontokysymyksen yhteydessä. Teoksessaan *Profession de foi du vicaire savoyard* (Savoijilaispapin uskontunnustus) hän väitti, että uskonnollisen uskon perustana ja kriteerinä eivät ole järkisyyt, vaan sydän ja tunne. Hän vastusti sekä virallisen uskonnon opinkappaleita että deismin rationalistisia periaatteita. Ateismin hän tuomitsi vieläkin jyrkemmin. Liityttyään Encyclopédien avustajiin Rousseau sanoutui pian irti tästä julkaisusta; yhtenä syynä siihen oli ensyklopedistien rohkea ateistinen propaganda.

Yhteiskuntasopimuksessaan Rousseau todisteli, että vapaus ja juridisten oikeuksien ehdoton yhtäläisyys ovat ainoa parannuskeino yhteiskunnallista eriarvoisuutta, omistusta ja velvollisuuksia koskevaa eriarvoisuutta, vastaan. Ranskan vallankumouksen toimihenkilöt, ennen kaikkea jakobiinit, arvostivat myöhemmin korkealle tämän ajatuksen, jossa kuvastui Rousseaun sosiologian porvarillinen luonne.

Yhteiskuntasopimuksen ohjelmallista osaa elähdyttivät porvarillinen demokratismi ja tasavalta-ajattelu. Rousseau tunnusti kansantahdon suvereenisuuden ja sen jakamattomuuden yhteiskunnan poliittisen elämän perustaksi. Sen vuoksi hän hylkäsi vallan jaon lakiasäätävään ja toimeenpanevaan valtaan ja esitti, että valtiossa otettaisiin käytöön pysyvä kansanäänestysmenettely kaikissa tärkeissä poliittisissa kysymyksissä.

Rousseaun aatteiden vaikutus oli valtava. Hän esitti merkittävää osaa Ranskan porvarillisen vallankumouksen ideologisessa valmistelussa, joskin ajatus vallankumouksellisen taistelun väistämättömyydestä oli hänestä kaukana. Historiallisen tapahtumisen teoriassa Rousseau oivalsi hämmästyttävän terävänäköisesti ristiriitojen merkityksen yhteiskuntakehityksen liikevoimana. Tämä antoi Engelsille aiheen sanoa Rousseauta (samoin kuin Diderot'ta) dialektiikan edustajaksi Ranskan valistusfilosofiassa.

5. SAKSAN VALISTUS

1700-luvulla Saksa kulki kapitalistista kehitystietä. Kapitalismin kehitys Saksassa oli kuitenkin Englantiin ja Ranskaan verrattuna hidasta ja myöhästynyttä ja joutui voittamaan melkoisia esteitä.

Valistusaika koitti myös Saksassa. Alkuvaiheessa saksalaiset valistusmiehet olivat melko epäitsenäisiä. Filosofiassa, raamatunkritiikissä ja tieteessä he olivat Englannista, Alankomaista ja Ranskasta saatujen vaikutteiden varassa. Saksan valistus sopeutti kuitenkin näitä aatteita Saksan yhteiskuntaoloja vastaaviksi. Sen vuoksi saksalaiset valistusmiehet erosivat monessakin suhteessa englantilaisista ja ranskalaisista edeltäjistään.

Saksan valistus kävi niin ikään taistelua järjen ja järkeen perustuvan filosofian puolesta. Saksalaiset valistusmiehet yrittivät hekin ratkaista ristiriidan uskon ja järjen välillä järjen hyväksi ja puolustivat tieteen oikeutta tarkastella kriittisesti niitä kysymyksiä, joita siihen asti oli pidetty vain uskonnon pätevyysalueena. Saksan valistus oli kuitenkin vailla sitä taisteluhenkeä, joka oli leimallista Ranskan valistukselle. Saksalaiset valistusmiehet eivät niinkään puolustaneet järkeä uskontoa vastaan kuin pyrkivät sovittamaan yhteen tiedon ja uskon, tieteen ja uskonnon.

Christian Wolffin (1679–1754) koulukunta oli 1700-luvun saksalaisen filosofian vaikutusvaltaisin koulukunta. Wolff oli Leibnizin idealistisen filosofian kannattaja ja popularisoija. Hän ja hänen oppilaansa, jotka aikaa myöten saivat haltuunsa oppituoleja monissa Saksan yliopistoissa, pyrkivät kehittelemään filosofiaa tieteen muodossa. Wolffilaiset käyttivät hyväkseen Descartesin ja

Spinozan »geometrista menetelmää» ja opettivat kaikkien luonnonilmiöiden kausaaliyhteyttä. Tietoteorian alalla he korostivat järjen, logiikan lakien ja ajattelumuotojen merkitystä. Tämä tendenssi kuvastui Wolffin saksankielisten teosten nimissä, jotka alkoivat sanoilla *»Vernünftige Gedanken...»* (Järkeviä ajatuksia...). Vaikka Wolff ja hänen seuraajansa nojautuivat Leibnizin rationalismiin ja hänen esittämäänsä universaalin filosofisen tieteen eli Ensyklopedian ajatukseen, he mataloittivat Leibnizin oivalluksia, voimistivat hänen filosofialleen ominaista sovittelupyrkimystä ja typistivät hänen oppiaan olevasta (monadologiaa).

Lessing

Kaikkien saksalaisten valistusmiesten yläpuolella kohoaa *Gotthold Ephraim Lessingin* (1729–1781) jättiläishahmo. Hän oli merkittävä kirjailija, dramaatikko, arvostelija, esteetikko ja filosofi. Lessing taisteli leppymättömästi taantumusta, feodaalista ideologiaa, obskurantismia ja uskonnollista suvaitsemattomuutta vastaan. Senaikaisen Preussin olot tuntuivat hänestä sietämättömiltä.

Teatteria käsittelevissä artikkeleissaan (Hamburgische Dramaturgie) Lessing puolsi aktiivista, edistyksellistä teatteritaidetta. Teoksessaan *Laokoon*, jossa Lessing selvitteli runouden ja maalaustaiteen ilmaisukeinojen erilaisuutta, hän vaati sellaista taidetta, joka ei jäljittelisi maalaustaiteen liikkumattomia hahmoja eikä klassisistien veistoksia, vaan kuvaisi runouden omien keinojen avulla ihmisten tekoja ja taistelua.

Useimmat Lessingin teoksista olivat luonteeltaan poleemisia. Niiden filosofinen merkitys oli siinä, että Lessing vastusti niissä oikeaoppista teologiaa. Lessingin taistelu Hampurin kirkkoherraa Goezeä vastaan herätti vastakaikua koko Saksassa. Spinozan jalanjälkiä seuraten Lessing toi Vanhan ja Uuden testamentin pyhien kirjoitusten tarkasteluun historiallisen näkökannan. Hän hylkäsi kaikki oikeauskoiset käsitykset jumaluudesta, kielsi uskon maailman ulkopuolella olevaan persoonalliseen jumalaan ja käsitti jumalan pelkäksi »maailmansieluksi». Uskonnolla oli Lessingille oikeastaan vain eettistä merkitystä.

Nerokas saksalainen runoilija ja ajattelija *Johann Wolfgang Goethe* (1749–1832) esitti merkittävää osaa Saksan valistuksen kehityksessä. Goethelle, klerikalismin ja skolastiikan jyrkälle vastustajalle, oli vierasta spekulatiivinen idealismi ja agnostisismi. Hän antoi suuren arvon Spinozan filosofialle, joskaan ei huomannut siitä seuraavia ateistisia johtopäätöksiä. Filosofisilta katsomuksiltaan Goethe oli voittopuolisesti materialisti. Hän tähdensi liikkeen, muutoksen ja kehityksen yleisyyttä luonnossa. Luonto ei hänen mielestään ole kuolleiden kappaleiden kokouma, vaan yhtenäinen, elävä kokonaisuus, jossa yksityiset ilmiöt ovat elimellisessä, moninaisessa yhteydessä toisiinsa.

Huomattavien saksalaisten valistusmiesten joukkoon kuuluivat myös kirjailijat Friedrich Schiller ja Johann Gottfried Herder sekä vallankumoukselliset demokraatit Georg Forster, Christian Schubart ja Johann Seume.

6. 1700-LUVUN RANSKALAINEN MATERIALISMI

1700-luvun keskivaiheilta alkaen ilmaantui Ranskaan joukko valistusajattelijoita, joista monet olivat filosofisen materialismin merkittäviä edustajia. 1700-luvun ranskalainen materialismi oli historiallisesti uusi aste materialistisen filosofian kehityksessä ja erosi olennaisesti aikaisemmista materialistisista opeista.

1600-luvun englantilainen materialismi oli huomattavassa määrin ylimyksellinen luonteeltaan, sen oppi oli tarkoitettu valituille. Alankomaissa Spinoza kirjoitti teoksensa latinan kielellä, jota laajat kansankerrokset eivät ymmärtäneet. Sitä vastoin 1700-luvun ranskalaiset materialistit La Mettrie, Helvétius, Diderot ja Holbach toivat aatteensa kaupunkiyhteiskunnan laajojen piirien ulottuville. He eivät puhutelleet senaikaisen Euroopan hallitsijoita (joskin tilaisuuden sattuessa koettivat herättää kruunupäissä harrastusta oppejaan kohtaan) eivätkä yksin aatelisia, vaan myös porvariluokkaan kuuluvien lukijoiden joukkoa. He eivät esittäneet filosofisia katsomuksiaan oppineiden tutkielmien ja erikoisartikkeleiden muodossa, vaan pääasiallisesti kansantajuisten julkaisujen kuten sanakirjojen, ensyklopedioiden, pamflettien, kiistakirjoitusten yms. muodossa. Näissä julkaisuissa loistavaan esitystaitoon yhtyi vakaumuksen ja siveellisen suuttumuksen voima.

Englannin filosofian kehitys 1600-luvulla oli suuresti vaikuttanut ranskalaisen materialismin syntyyn. Ranskalaiset materialistit nojautuivat laajalle levinneeseen Englannin vapaa-ajatteluun. La Mettrien, Helvétiuksen, Diderot'n ja Holbachin loistavien hahmojen takana seisovat yhtä loistavat ja aatteelliselta vaikutukseltaan yhtä merkittävät Englannin valistajat Toland, Tindal ja Shaftesbury.

Locken filosofisilla aatteilla oli vieläkin suurempi vaikutus Ranskassa. Hänen teoksestaan *Tutkielma inhimillisestä ymmärryksestä* tuli 1700-luvun ranskalaisille materialisteille yksi tärkeimpiä teoreettisia lähteitä. Erityisen merkittävää oli se, että Locke opetti tiedon olevan kotoisin kokemuksesta, kritisoi Descartesin oppia myötäsyntyisistä ideoista ja esitti kokonaisuutena katsoen materialistisen käsityksen kokemuksesta. Locken kasvatusopilliset ja poliittiset aatteet olivat yhtä tärkeitä. Jos, kuten Locke opetti, ihmisen sielu on hänen syntymähetkellään puhdas taulu, johon vasta kokemus alkaa ensinnä piirtää merkkejään, niin siitä seuraa, että ihmisyksilön kehitys määräytyy kasvatuksesta ja yhteiskunnan poliittisesta rakenteesta. Omaksuttuaan Locken kehittelemän materialistisen sensualismin ja empirismin teorian ranskalaiset materialistit vapauttivat sen horjunnasta agnostisismin ja rationalismin suuntaan.

Englantilainen materialismi ei kuitenkaan ollut La Mettrielle, Helvétiukselle, Holbachille ja Diderot'lle ainoa teoreettinen lähtökohta. Toinen tärkeä lähde, josta he ammensivat materialistisia aatteita, olivat Descartesin fysiikan mekanistinen materialismi ja Spinozan materialistinen oppi luonnosta, substanssista ja sen attribuuteista, ihmisestä, sielusta ja sen suhteesta ruumiiseen.

1700-luvun ranskalainen materialismi ei ainoastaan jatkanut Englannin, Ranskan ja Alankomaiden yhteiskuntahistoriallisen kehityksen synnyttämiä materialistisia perinteitä, vaan myös kehitti niitä edelleen ja esitti uusia ajatuksia. 1600-luvun suurten materialistien tieteellisenä ponnahduslautana olivat lähinnä mekaniikka ja tähtitiede. Ranskan materialistit taas tukeutuivat paitsi mekaniikkaan myös lääketieteeseen, fysiologiaan ja biologiaan. Newtonin, Eulerin, la Placen, Lavoisier'n, Buffon'n ym. merkittävien tiedemiesten löydöt ja oivallukset muodostavat 1700-luvun ranskalaisten materialistien tekemien filosofisten yleistysten luonnontieteellisen perustan.

Ranskalaisten materialistien eettiset ja yhteiskunnalliset katsomukset osoittavat vielä suurempaa omintakeisuutta. Myös tällä alueella he jatkoivat 1600-luvun suurten ajattelijoiden Hobbesin, Spinozan ja Locken linjaa. Kuitenkin ranskalaisten materialistien filosofiassa 1600-luvun kirjailijoiden opit menettivät huomattavassa määrin abstraktis-naturalistisen luonteensa. Kun Hobbes johti ihmistä hallitsevan itsesäilytyspyrkimyksen analogiapäättelyn tietä fysikaalisen kappaleen mekaanisesta jatkavuudesta, niin Helvétius ja Holbach tarkastelivat »pyydettä» varsinaisesti inhimillisenä käyttäytymisen motiivina.

1600-luvun ajattelijat katsoivat tieteen ja filosofian kansan enemmistöstä jyrkästi erottautuvien ja sen yläpuolella olevien harvalukuisten tiedemiesten omaisuudeksi. Ranskalaisten materialistien käsityksessä sitä vastoin filosofia ei ole valittujen omaisuutta vaan yhteiskunnallisesti merkittävä alue. Helvétiuksen, Holbachin ja Diderot'n ajatukset eivät kypsyneet eristettyjen työhuoneiden hiljaisuudessa, vaan ne syntyivät, hioutuivat ja pukeutuivat kirjalliseen asuun Holbachin ja Helvétiuksen poliittisissa salongeissa, väittelyissä, joissa toisiaan lähellä olevat, mutta eivät kuitenkaan täysin yhtäpitävät mielipiteet iskivät yhteen. Näiden aatteiden esittäjät liittyivät jopa yhteen ilmentäen kokonaisen filosofiryhmän ajattelutapaa. Itse filosofit-nimitys tarkoitti siihen aikaan porvarillisen valistuksen vastustajien kielenkäytössä tiettyä filosofista puoluetta eli ryhmää. Filosofeiksi nimitettiin valistusmiehiä. Tämä sana herätti toisissa ihailua ja hyväksyntää, toisissa taas leppymätöntä vihaa.

Oppi luonnosta

Ranskalaisen materialismin filosofia sisältää materialistisen opin luonnosta sekä opin ihmisestä ja yhteiskunnasta.

1700-luvun ranskalaisen materialismin alkaja *Julien Ofrroy La Mettrie* (1709–1751) esitti ylimalkaan lähes kaikki aatteet, joita Helvétius, Diderot, Holbach ja eräät luonnontutkijat, kuten Buffon, Maupertuis ym., myöhemmin kehittivät edelleen, rikastivat ja konkretisoivat.

La Mettrie todisteli, että kaikki muoto on erottamaton materiasta ja että materia on sidoksissa liikkeeseen. Lii-

kuntakyvytön, kuollut materia on pelkkä abstraktio. Substanssi palautuu viime kädessä materiaan, jonka olemukseen kuuluu liikuntakyvyn lisäksi yleinen potentiaalinen tunto- eli aistimiskyky. Vastoin Descartesin oppia La Mettrie ei ainoastaan pyrkinyt näyttämään toteen eläinten sielullisuutta, vaan myös tähdensi, että sielullisuus – niin ihmisen kuin eläintenkin – on jotakin aineellista. Vaikka, väitti La Mettrie, se mekanismi, jonka ansiosta materia kykenee aistimaan, on toistaiseksi meille tuntematon, niin on epäilemätöntä, että kaikki aistimuksemme määräytyvät hermojen välittämästä aistien yhteydestä aivoaineeseen. Sen vuoksi ei mikään aistimus eikä aistimuksen muutos voi syntyä ilman erikoista muutosta asianomaisessa aistinelimessä.

La Mettrie hahmotteli joukon perusajatuksia, mutta ei kehitellyt niitä systemaattisesti ja yksityiskohtaisesti. Ranskalaisen materialismin filosofisten oppien etevimmäksi systematisoijaksi ja levittäjäksi tuli *Paul Holbach* (1723–1789). Holbachin ja hänen ystäviensä ajatustenvaihdon tuloksena syntyi *Système de la nature* (Luonnon järjestelmä, 1770), jonka kirjoittamisessa Holbachia avustivat jossain määrin Diderot, Naigeon ym. Se on Holbachin materialistista teoriaa käsittelevistä teoksista merkittävin.

Teoksen ydinajatus on, että kaikki luonnonilmiöt palautuvat materiahiukkasten eri liikemuotoihin ja että mainitut hiukkaset muodostavat yhdessä ikuisen luomattoman luonnon. Tutkielmassa kumotaan johdonmukaisesti jumaluusopilliset ja idealistiset ennakkoluulot luonnossa vaikuttavista voimista ja niiden syistä.

Kaiken luonnontapahtumisen perustana on materia, jolle on ominaista liikuntakyky. *Luonnon järjestelmässä* erotetaan kaksi liikelajia: 1) ainemassojen liike, joka ilmenee kappaleiden paikanvaihdoksina, ja 2) sisäinen ja piilevä liike, joka riippuu kappaleelle ominaisesta energiasta, ts. kappaleen ainemolekyylien vaikutuksen ja vastavaikutuksen summasta. Tolandiin viitaten Holbach todisteli liikkeen yleisyyttä luonnossa. Maailmassa on kaikki liikkeessä. Vaikuttaminen kuuluu luonnon olemukseen; jos ryhdymme tarkastelemaan luonnon eri osia, havaitsemme, ettei yksikään niistä ole täydellisessä levossa. Ne luonnon osat, jotka näyttävät meistä täysin liikkumattomilta, ovat vain suhteellisessa levossa. Päinvastoin kuin Descartes, jonka mukaan jumala on pannut materian liikkumaan,

Holbach väitti, että luonto saa liikkeen omalta itseltään, sillä luonto on suuri kokonaisuus, jonka ulkopuolella ei voi olla mitään. Materia liikkuu iankaikkisesta iankaikkiseen, liike on sen välttämätön olomuoto ja sen alkuperäisten ominaisuuksien, kuten ulottuvuuden, painon, läpäisemättömyyden, muodon yms. lähde.

Materialistinen luonnonkäsitys hylkää kaikki yliluonnolliset syyt. Holbachin vakaumuksen mukaan luonnossa esiintyy vain luonnollisia syitä ja vaikutuksia. Kaikki luonnossa syntyvä liike noudattaa muuttumattomia ja välttämättömiä lakeja. Havaintomme ulottumattomissa olevia ilmiöiden lakeja voimme arvioida ainakin analogian mukaan. Syy-yhteyden lait ovat yhtä yleisiä kuin liikuntakyky luonnossa. Sen vuoksi jos me hallitsemme olioiden yleiset liikelait, niin me kykenemme pelkän erittelyn eli analyysin avulla toteamaan ne liikkeet, jotka ovat yhtyneet toisiinsa, ja kokemus osoittaa niiden mahdolliset vaikutukset. Luonnon kaikki syy- ja seuraussuhteet ovat ankaran välttämättömyyden alaisia: luonto käyttäytyy kaikissa ilmiöissään välttämättömällä tavalla, oman olemuksensa mukaisesti. Liikkeen ansiosta kokonaisuus tulee kosketukseen osiensa kanssa ja osat kokonaisuuden kanssa. Maailmankaikkeus on toisiaan lakkaamatta seuraavien syiden ja vaikutusten loppumaton ketju. Aineelliset prosessit sulkevat pois kaiken sattuman ja tarkoitusperäisyyden. Holbach ulotti välttämättömyysväittämän koskemaan ihmisen käyttäytymistä ja hänen kaikkien aistimustensa ja mielikuviensa syntyä. Tämä oppi on selvästi mekanistista materialismia, sillä se palauttaa yksilön käyttäytymisen yhteiskunnassa ja hänen toimintansa mekaaniseen välttämättömyyteen. Ranskalainen materialismi ei aavistanutkaan, että yhteiskunnan synty tuo mukanaan erikoisen lainmukaisuuden ja välttämättömyyden.

Siitä, että luonnossa kaikki on välttämätöntä eikä mikään siinä voi vaikuttaa toisin kuin se vaikuttaa, Holbach päätteli, ettei sattumaa ole olemassa. Niin kaaosmaiselta kuin voimakkaan tuulen nostattama pölypyörre meistä näyttääkin, siinä ei ole ainoatakaan pölyhiukkasta, jonka sijainti olisi sattumanvarainen; kullakin hiukkasella on tietty syy, miksi se kunakin hetkenä on juuri siellä, missä se on. Yleisen syy-yhteyden teoriasta Holbach johti myös väittämän, ettei luonto tunne järjestystä enempää kuin epäjärjestystäkään. Järjestyksen ja epäjärjestyksen ideat

ovat subjektiivisia, ne ilmaisevat vain meidän arviointiamme välttämättömästä ja objektiivisesta asiaintilasta.

Holbachin *Luonnon järjestelmässä* esittämää oppia luonnosta kehitti edelleen *Denis Diderot* (1713–1784), ranskalaisen materialismin merkittävin edustaja. Diderot kävi läpi kehityksen eettisestä idealismista ja deismistä materialismiin ontologiassa, psykologiassa ja tietoteoriassa ja siirtyi uskontoa koskevissa kysymyksissä ateismin kannalle. Diderot'n 1740–1750-luvun filosofiset teokset kuvastavat selvästi tätä aatekehitystä. Myöhemmin kirjoitetuissa *Rameaun veljenpojassa*, *D'Alembertin keskustelussa Diderot'n kanssa* ja *D'Alembertin unessa* materialistisen teorian esitys kohoaa suurimpaan henkevyyteen, tyylin eleganssiin ja todistelun joustavuuteen ja loistokkuuteen. Rinnan näiden filosofisten teosten kanssa Diderot kirjoitti paljon estetiikan, taiteen ja taidekritiikin kysymyksistä. Julkaisemissaan *Salongeissa* sekä kirjeenvaihdossaan kuvanveistäjä Falconet'n kanssa ja *Taiteilijaparadoksissaan* hän kehitteli uuden realistisen estetiikan asettaen sen klassismin epigonien edustamien teorioiden ja naturalistisen totuudenkäsityksen vastakohdaksi. Diderot pyrki myös toteuttamaan estetiikan teoreettisia periaatteita taideteoksissaan, romaaneissaan ja draamoissaan.

Kuten muutkin ranskalaiset materialistit, Diderot lähti siitä, että luonto on ikuinen ja ääretön. Luontoa ei ole kukaan luonut, eikä sen ohella ja sen ulkopuolella ole mitään.

Diderot toi materialistiseen oppiin luonnosta joitakin dialektisia piirteitä ja aatteita. Hänen elollista luontoa koskevien katsomustensa läpi kuultaa ajatus kehityksestä ja luonnontapahtumien yhteydestä. Monissa kysymyksissä Diderot'n oppi astui ulos mekanistisen metafysiikan ahtaista puitteista. Diderot'n mielestä kaikki muuttuu ja häviää, ainoastaan kokonaisuus säilyy. Maailma syntyy ja kuolee herkeämättömästi, se on kunakin hetkenä syntymässä ja kuolemassa samalla kertaa; milloinkaan ei ole ollut eikä tule olemaan toista maailmaa. Engels arvosti korkealle Diderot'n eräitä dialektisia oivalluksia.

Diderot'ta askarrutti erityisesti aistimusten materialistinen tulkinta. Millä tavoin ainehiukkasten mekaaninen liike voi synnyttää erikoisia aistimussisältöjä? Kysymykseen voidaan antaa vain kaksi vastausta: joko aistimus ilmaantuu jonakin laadullisesti uutena materian tietyllä kehitys-

asteella tai aistimiskyvyn kaltainen ominaisuus on tunnustettava kaikelle materialle aineellisen kappaleen muotoon ja järjestymisasteeseen katsomatta. Jälkimmäisen käsityksen mukaan järjestyminen määrää vain sielullisuuden lajin, mutta ei sielullisuutta yleensä, joka on ominaista materialle sellaisenaan.

Diderot kannatti näkemystä, jonka mukaan materia on kauttaaltaan tuntokykyistä. Kuten edellä mainitsimme, jo La Mettrie kallistui tähän käsitykseen. Myöhemmin epäjohdonmukainen materialisti *Robinet* (1735–1820), *De la nature* (Luonnosta) -teoksen kirjoittaja, puolusti niin ikään oppia luonnon yleisestä tuntokykyisyydestä ja elollisista sikiöistä luonnon materiaalisina alkuelementteinä.

Diderot muotoili selkeästi tämän opin ja kumosi sitä vastaan esitettävät todisteet. *D'Alembertin keskustelussa Diderot'n kanssa* hän todisteli, että ihmisen ja eläinten psyyken välinen ero, joka johtuu ihmisen ja eläinten ruumiinrakenteen erilaisuudesta, ei tee mahdottomaksi sitä, että aistimiskyky on materian yleinen ominaisuus.

Kehittäessään tätä käsitystä Diderot luonnosteli sieluntoimintojen materialistisen teorian, joka paljossa ennakoi uudempaa refleksioppia. Tämän teorian mukaan ihmisten ja eläinten yhteydenpito on pelkkää toimintaa ja ääntä. Eläin on aistimiskyvyllä varustettu soitin. Myös ihmiset ovat soittimia, joilla on aistimiskyky ja muisti. Aistimme ovat koskettimia, joita meitä ympäröivä luonto näppäilee ja jotka usein itse itseään näppäilevät. Descartes johti aikoinaan tämänkaltaisista ideoista väittämän, että eläimet ovat pelkkiä koneita. Diderot'n mukaan näistä ideoista seuraa muuta. Ihmisen, samoin kuin eläintenkin, rakenteessa on jotakin automaattista, ja elollisten muotojen automatismi ei ole ainoastaan sielullista, vaan edellyttää jopa aistimiskykyä materian yleisenä ominaisuutena. Tietyllä tavalla järjestyneestä jähmeästä materiasta syntyvät toisen materian sekä lämmön ja liikkeen vaikutuksesta aistimiskyky, elämä, muisti, tajunta, tunteet ja ajattelu. Tämä oppi oli yhteensoveltumaton ajattelun spontaaniutta tähdentävien idealististen käsitysten kanssa. Diderot'n mielestä me emme johda päätelmiä, vaan ne ovat kaikki luonnon johtamia; me vain toteamme toisiaan sivuavat, kokemuksesta tuntemamme ilmiöt, joiden välillä vallitsee välttämätön tai ehdonalainen yhteys. Kun ulkomaailmalle tunnustetaan tajunnasta riippumaton olemassaolo ja aisti-

muksille kyky heijastaa ulkoisten olioiden ominaisuuksia, tämä ei merkitse sitä, että aistimukset olisivat olioiden tarkkoja peilikuvia. Jo Francis Bacon katsoi, että ihmisymmärrys ei ole sileän vaan karhean peilin kaltainen, joten oliot eivät kuvastu siinä aivan tarkasti. Diderot'n mukaan useimpien aistimusten ja niiden aiheuttajien välillä ei ole suurempaa yhtäläisyyttä kuin mielteiden ja niiden nimien välillä. Locken ja kaikkien 1600- ja 1700-luvun mekanististen materialistien tavoin Diderot erotti olioissa primääriset ja sekundääriset ominaisuudet: edelliset ovat olemassa itse olioissa eivätkä ole riippuvaisia tajuntamme suhteesta niihin, kun taas jälkimmäiset esiintyvät olion suhteessa muihin olioihin tai omaan itseensä. Sekundäärisiä ominaisuuksia eli kvaliteetteja sanotaan aistikvaliteeteiksi. Diderot selitti, että aistikvaliteetit eivät ole niitä koskevien mielteiden kaltaisia. Toisin kuin Locke hän korosti kuitenkin sekundääristen ominaisuuksien objektiivista luonnetta, ts. sitä, että ne ovat olemassa havaitsevan subjektin tajunnasta riippumatta.

Tieto-oppi

Materialistisen luonnonopin pohjalta ranskalainen materialismi opetti tiedon kaikkien muotojen riippuvaisuutta kokemuksesta, aistimuksista, jotka korkeammalla kehitysasteella muuntuvat ajatus- ja päättelymuodoiksi. Kokemus on tiedon lähde, eikä tiedon tarkoituksena ole totuuden spekulatiivinen tiedostaminen, vaan kyky lisätä ihmisen voimaa. Ranskalaiset materialistit olivat omaksuneet tämän näkemyksen Francis Baconilta. Diderot kehitti sitä ottaen huomioon tekniikan ja teollisuuden merkityksen ajattelun ja tiedon eteenpäinmenolle. Kaiken tiedon syntyedellytyksenä on sielun kiihotus, ulkoapäin saatu aistimus. Tietoa tallentava muisti toimii materiaalisten organispohjaisten prosessien varassa.

Diderot ja muut ranskalaiset materialistit pitivät tiedostusmenetelminä havainnointia ja kokeilua. Vastustaessaan Leibnizin idealismia, Descartesin dualismia ja teologiaa ranskalaiset materialistit La Mettriesta alkaen todistelivat, että vaikka järki nojautuu aistien todistuksiin, kokemukseen ja havaintoon, tämä ei suinkaan vähennä järjen tietoarvoa. Juuri tällä pohjalla järki voi saavuttaa

ellei täyttä varmuutta, niin ainakin korkean todennäköisyysasteen.

Tiedon riippuvuus aistimusmekanismista ja fysikaalisista syistä ei vähennä kielen merkitystä älyn kehityksessä. La Mettrien mielestä kieli on järjestelmä merkkejä, jotka eräät yksilöt ovat keksineet ja jotka muut ihmiset ovat oppineet konemaisen harjoituksen avulla. Vieraan puheen ymmärtämisprosessin ranskalainen materialismi näki aivojen refleksinä: sanat vaikuttavat kiihottavasti aivoihin, ja nämä vastaavat siihen samalla tavoin kuin viulunkieli vastaa pianon koskettimen näppäykseen.

Eri olioita tarkoittavien merkkien ilmaannuttua aivot alkavat vertailla näitä merkkejä toisiinsa ja tarkastella niiden välisiä suhteita. Aivot tekevät sen samalla välttämättömyydellä, jolla esimerkiksi silmä näkee esineet silloin kun niiden vaikutus välittyy hermoa myöten näköelimen periferiasta aivoihin. Kaikki ihmisymmärryksen ideat syntyvät sanojen ja muiden merkkien ansiosta. Kaikki sieluntoiminta palautuu mielikuvitukseen. Älykkyyden eri tyypit ovat vain kuvitteluvoiman eri käyttötapoja.

Oppi ihmisestä ja yhteiskunnasta

Kuten kaikki esimarxilaiset filosofit, ranskalaiset materialistit pysyivät yhteiskuntaopissa idealisteina. Kuitenkin he vastustivat idealistis-teologista historiankäsitystä ja todistelivat, että ihmiskunnan historian liikevoimana on ihmisjärki, valistuksen eteenpäinmeno. Ihmisluontoa, kasvatusta, yhteiskuntaa ja valtiota koskevassa opissa ranskalaiset materialistit puolustivat determinismiä, so. käsitystä, että kaikki ihmistoiminta on kausaalisesti määräytynyttä. Vaikka ihminen on ulkoisten voimien ja fysikaalisten olosuhteiden tuote, hän on vastuullinen teoistaan yhteiskuntaa kohtaan. Koska ihmisen syyttäminen jostakin rikkomuksesta merkitsee vain sitä, että tämä rikkomus pannaan tietyn henkilön nimiin, niin ihmisen suorittamien tekojen välttämättömyys ei suinkaan mitätöi rangaistuksen oikeutusta. Yhteiskunta rankaisee rikokset, sillä ne ovat yhteiskunnalle vahingollisia, vaikka johtuvatkin välttämättömien lakien vaikutuksesta. Lisäksi rangaistus sinänsä on erittäin tehokas keino rikosten ehkäisemiseksi.

Moraaliopin täytyy ranskalaisten materialistien mieles-

tä perustua kokemukseen. Kuten kaikki olennot, joilla on tunteita, ihminen tavoittelee mielihyvää ja vieroo kärsimystä. Hän kykenee vertailemaan mielihyväntuntemuksia keskenään ja valitsemaan niistä voimakkaimmat; hän kykenee myös asettamaan itselleen päämääriä ja etsimään keinoja niiden saavuttamiseksi. Tämän vuoksi hän voi muodostaa itselleen sääntöjä ja käsityksiä siveellisyyden perustana olevista teoista.

Ruumiin nautinnot ovat kaikkein voimakkaimpia, mutta myös ohimeneviä ja liiallisuuteen vietyinä vahingollisiakin. Etusijalle on asetettava sen vuoksi henkiset nautinnot, jotka ovat kestävämpiä, pitempiaikaisia ja riippuvat enemmän ihmisestä itsestään. Ankarasti ottaen viisauden lähtökohtana ei ole nautinto, vaan järjen hallitsema ihmisluonnon tuntemus.

Koska ihmiset eivät voi elää yksinäisyydessä, he muodostavat yhteiskunnan. Heidän yhdistymisestään syntyvät uudet suhteet ja uudet velvollisuudet. Koska yksilö tarvitsee muiden apua, hänen on pakko toimia kanssaihmisten hyväksi. Näin syntyy yhteisetu, josta yksityisetu on riippuvainen. Holbachin ja Helvétiuksen opin mukaan oikein ymmärretty yksityisetu johtaa välttämättä siveellisyyteen.

Claude Adrien Helvétius (1715–1771) katsoi etiikan perustehtäväksi sellaisten ehtojen määrittelyn, joiden vallitessa henkilökohtainen etu inhimillisen käyttäytymisen välttämättömänä kiihokkeena voidaan soveltaa yhteen yleisedun kanssa. Helvétius perusteli tätä ajatusta teoksessaan *De l'esprit* (Ymmärryksestä). Helvétiuksen mukaan yksilö on osa laajaa kokonaisuutta; samoin yhteiskunta, jonka jäsen hän on, kuuluu osana laajempaan kokonaisuuteen eli siveellisten siteiden yhteen liittämään kansainyhteisöön. Tämän yhteiskuntakäsityksen täytyi ranskalaisten materialistien mielestä johtaa koko yhteiskuntaelämän mullistamiseen. Holbach ja Helvétius katsoivat, että vallitseva yhteiskuntatila on etäällä ihanteesta. Kuitenkaan he eivät pitäneet ihanteena luonnontilaa, sillä luonto on tehnyt ihmiselle mahdottomaksi elää erillä muista ja osoittanut hänelle, että keskinäinen etu ja hyöty on järkevän yhdyselämän perusta. Ilman keskinäistä hyötyä ihmisten on mahdotonta saavuttaa onnea. Yhteiskuntasopimuksen johdosta meidän pitää tehdä muille samaa, mitä toivomme heidän tekevän meille. Yhteiskuntasopimuksesta joh-

tuvat velvoitteet sitovat jokaista, kuuluipa hän mihin yhteiskuntaluokkaan tahansa. Ranskalaiset materialistit, esim. Holbach, johtivat tästä kaikille ihmisille yhteiset ohjeet, kuten ihmisrakkauden, sääliväisyyden ym. periaatteet.

Ranskalaisten materialistien mielestä mikään hallitustapa ei ole täysin järjen vaatimusten mukainen: liian suuri valta johtaa despotismiin, liian suuri vapaus omavaltaisuuteen, ts. sellaiseen tilanteeseen, jolloin jokaisesta tulee despootti; keskitetty valta on vaarallinen, jaettu valta liian heikko. Ranskalaiset materialistit katsoivat, ettei vallitsevien hallitustapojen vajavaisuuksia voida poistaa vallankumouksen vaan yhteiskunnan valistamisen tietä. Viisaan hallituksen johtama kasvatus on varmin keino kehittää kansoissa yhteiskunnan kukoistuksen vaatimia tunteita, kykyjä, ajatustapoja ja hyveitä. Eräät ranskalaiset materialistit saattoivat tällöin arvioida kasvatuksen merkitystä eri tavoin. Holbach piti kasvatuksen tavoitteena yksilön luontaisen omaperäisen sielunrakenteen muuttamista. Helvétius näki ihmisen olentona, josta kasvatuksen avulla voidaan tehdä mitä hyvänsä. Vaikka mielenlaatu on ihmisen luontainen ominaisuus, sitä voidaan muuttaa mihin suuntaan tahansa. Kasvatus vaikuttaa ratkaisevasti yksilön ruumiillisiin, henkisiin ja moraalisiin kykyihin.

Kun Rousseau asetti ihmisen luonnontilan sivilisaation yläpuolelle, niin Helvétius todisteli, että kulttuurilla, kasvatuksella ja valtion säädöksillä on kiistattoman suotuisa vaikutus ihmiseen. Ihmisten älyllinen eriarvoisuus johtuu kasvatusolosuhteiden erilaisuudesta ja ympäristötekijöiden vaihtelevuudesta. Tiettyjen olosuhteiden vallitessa jokainen voi kehittyä huippuktekijäksi millä tieteen tai taiteen alueella tahansa. Kasvatus on kaikkivoipa: edes nerous ei ole synnynnäinen lahja, vaan tarkoituksenmukaisen sivistyksen ja opetuksen tulos. Kasvatus ei kuitenkaan saa olla yksityis- tai kotikasvatusta, jossa on aina poikkeamisia yhteiskunnan vaatimuksista, vaan julkista tai kansalaiskasvatusta: vain tämänluonteinen kasvatus takaa yksilön etenevän kehityksen asianomaiseen suuntaan.

Tärkeä sija ranskalaisten materialistien maailmankatsomuksessa kuului todistuksille siitä, että etiikka on riippumaton uskonnosta ja että ateisteista koostuva yhteiskunta saattaa olla erinomaisen siveellinen. Tämä oppi sekä kaikkien uskomusten ja uskonkappaleiden kestämät-

tömyyden todistelu herättivät erityisen suurta paheksuntaa aikalaisten keskuudessa. Ei ainoastaan Voltaire, jonka mielestä suoranaiset hyökkäykset uskonnon opinkappaleita vastaan vaaransivat omistajien yhteiskuntaa, vaan myös sellaiset miehet kuin d'Alembert, joka oli Diderot'n rinnalla Encyclopédien toimittaja, tuomitsivat Holbachin ateismin ja etiikan filosofisiin periaatteisiin perustumattomana, jos kohta ylevänä, oppina.

Ranskalaiset materialistit opettivat, että ihmistekojen todellisena käyttövoimana on itsekkyys eli henkilökohtainen etu, ts. pyrkimys nautintoon ja kärsimyksen välttäminen. Siveellisyys pohjautuu kokemukseen, mitään erikoista siveellistä tunnetta ei ole olemassa. Silloinkin, kun ihmiset näyttävät pitävän ohjenuoranaan totuutta ja hyvyyttä, heidän pyrkimyksensä perustuvat niin ikään oikein ymmärrettyyn henkilökohtaiseen etuun.

Koska ihminen pitää ohjenuoranaan vain omaa etuaan, niin siveellisyyden ja älykkyyden mittana voi hänelle olla vain hänen tuottamansa hyöty. Tämä pätee yhtä hyvin yksilöön kuin yhteiskuntaan ja kansaan kokonaisuudessaan. Yhteiskunta pitää rehellisenä, oikeudenmukaisena ja hyveellisenä sitä, joka tuottaa hyötyä. Sosiaalisessa mielessä hyvettä on yhteishyvän tahtominen ja pahetta kaikki, mikä vahingoittaa yhteiskuntaa. Yleishyvän täytyy olla kaikkien ihmistekojen mittapuuna. Tämän mukaisesti lainsäädännön päätehtävänä on pakottaa yhteiskunnan jäsenet pitämään tätä kriteeriä toimintansa ohjeena ja uhraamaan sille kaikki tunteensa, myös ihmisrakkautensa. Lainsäätäjä ei tällöin saa leimata intohimoja pahaksi, vaan hänen tulee herättää sellaisia intohimoja, jotka edistävät yhteishyvää, muistaen, että intohimot ovat ainoa toiminnan kannustin.

Koska lainsäädännön vaikutus yhteiskuntaan on erittäin suuri, niin valtiojärjestelmällä on tavattoman tärkeä merkitys. Kansojen väliset erot eivät johdu heimojen luontaisista ominaisuuksista eivätkä luonnonoloista, vaan lähinnä valtiollisesta järjestelmästä. Vertaillessaan erilaisia hallitusmuotoja Helvétius päätteli, että erotukseksi itsevaltiudesta ja ylimysvallasta vain demokraattisessa hallitusmuodossa valta tarkoittaa koko yhteiskunnan parasta ja kunkin kansalaisen toiminta palvelee yhteisiä päämääriä. Demokraattisessa hallituksessa yksilön oma etu yhtyy yleiseen etuun, ja tämä yhtyminen on ainoa, mikä saa ihmi-

sen harrastamaan hyvettä. Vapauden lisäksi Helvétius piti yhteiskunnan kukoistuksen ehtona tarpeiden ja halujen kohtuullisuutta; hän kehitteli tätä ajatusta teoksessaan *De l'homme* (Ihmisestä).

Encyclopédie

Diderot oli merkittävin ajattelija 1700-luvun ranskalaisten materialistien joukosta. Hän voitti La Mettrien, Holbachin ja Helvétiuksen monipuolisuudessa ja sen vaikutuksen syvällisyydessä, mikä hänen toiminnallaan ja aatteillaan oli yhteiskuntaan. Diderot oli materialistisen suuntauksen tosi johtaja, tarmokas ja peräänantamaton taistelijaluonne, joka ei hetkeäkään epäillyt totuuden ja valistuksen lopullista voittoa. Nämä Diderot'n ominaisuudet ilmenivät täydessä määrin hänen toiminnassaan Encyclopédien johtajana. Yritteliäät kustantajat pyysivät Diderot'ta laatimaan ehdotuksen Englannissa kohua herättäneen Chambersin *Cyclopaedian* ranskalaiseksi versioksi. Diderot esitti suurisuuntaisen suunnitelman. Hän katsoi, ettei artikkeliaineistoa ole järjestettävä niinkään aakkosellisesti kuin uuden johtavan näkökannan mukaisesti, joka määrää sekä aineiston valinnan että sen filosofisen, yhteiskunnallisen ja tieteellisen tulkinnan. Encyclopédiesta piti tulla filosofisen materialismin ja valistuksen aatteiden tehokas levittäjä. Samalla siihen oli koottava ne myönteiset tulokset, jotka ihmiskunta oli saavuttanut paitsi kirjallisuuden, taiteen, tieteen ja filosofian myös tekniikan, teollisuuden, tehdas- ja käsityötuotannon alalla. Rinnan edistyksellisten aatteiden tunnetuksitekemisen kanssa oli ruodittava ja murskattava piintyneitä käsityksiä, ennakkoluuloja, taikauskoa, uskomuksia yms.

Diderot jakoi Encyclopédien toimitustyön d'Alembertin, matemaatikon, filosofin ja kirjailijan, kanssa. Annettuaan fyysis-matemaattisten tieteiden osaston d'Alembertin hoitoon Diderot pysyi kuitenkin koko hankkeen todellisena johtajana.

Encyclopédien julkaisuhistoria oli täynnä jatkuvasti kasaantuvia vaikeuksia, esteitä ja vainoja. Aikaa myöten Diderot'sta loittonivat nekin avustajat, jotka d'Alembertin tavoin olivat alkuaikoina olleet innostuneita yhteiseen hankkeeseen ja uhmanneet vaaraa. Voltaire, Rousseau ja

jopa d'Alembert jättivät Encyclopédien, vain Diderot yksin pysyi järkähtämättömänä paikallaan. Kiellot, yksityisten niteiden julkaisukatkot enempää kuin hankkeen rahoittaneiden kirjakauppiaiden kavaluuskaan (nämä runtelivat salaa Diderot'lta viimeisten niteiden vaarallisimpia artikkeleita ja jättivät niistä pois kaiken, mikä saattoi antaa aiheen uusiin kieltoihin) eivät horjuttaneet Diderot'n päättäväisyyttä saada julkaisu päätökseen. Diderot vei kuin veikin yrityksensä loppuun.

* * *

Ranskalainen materialismi oli 1700-luvun materialistisen ajattelun korkein muoto. Yhteiskunnallisen liikehdinnän ja taistelun luomat erikoislaatuiset olosuhteet tuona Ranskan porvarillisen vallankumouksen valmistelukautena olivat antaneet ranskalaiselle materialismille poliittista tehokkuutta sekä mahdollisuuden vaikuttaa tuon ajan keskeisimpien kysymysten jatkoselvittelyyn. Erittäin tärkeää oli se, että ranskalaiset materialistit olivat yleistäneet teoreettisesti ne saavutukset, joihin tiede ja filosofia olivat 1600- ja 1700-luvulla päässeet Ranskassa, Englannissa ja Alankomaissa.

Marxismi-leninismin klassikot arvostivat korkealle ranskalaisen materialismin saavutukset. Teoksessa *Pyhä perhe* Marx antoi suppean, mutta erittäin ajatuspitoisen selvityksen ranskalaisen materialismin vaiheista, analysoi sen aatteelliset lähteet ja luonnehti sen historiallista merkitystä. Marx osoitti, että ranskalaisen materialismin opeilla oli teoreettiset juurensa Locken ja hänen seuraajiensa materialistisissa aatteissa sekä Descartesin fysiikan ja koko luonnontieteen materialistisissa oivalluksissa. Marx selitti, että 1700-luvun ranskalainen materialismi ei ainoastaan vastustanut olemassaolevia poliittisia laitoksia ja samalla olemassaolevaa uskontoa ja teologiaa, vaan myös kävi avointa, peittelemätöntä taistelua 1600-luvun metafyysisiä järjestelmiä, yliaistillista todellisuutta olettaneita Descartesin, Spinozan ja Leibnizin oppeja vastaan [16].

Lenin osoitti kirjassaan *Materialismi ja empiriokritisismi*, kuinka suuri merkitys oli ranskalaisella materialismilla kaikelle materialismille yhteisten filosofisten periaatteiden kehittelyssä. Nämä perusperiaatteet ovat: 1) filosofian peruskysymyksen, ajattelun suhdetta olemiseen, luontoon koskevan kysymyksen johdonmukainen materialistinen ratkaisu; 2) materialistinen luonnonselitys; 3) aistimusteorian materialistinen perustelu ym. Lenin osoitti, että yhtä suuri merkitys ranskalaisella materialismilla oli myös Euroopan valistuksen, ateismin ja vapaa-ajattelun historiassa. Hän tähdensi, että »vanhojen 18. vuosisadan ateistien rohkea, elävä, etevä aikakauskirjallisuus, joka hyökkäsi vallalla ollutta pappishapatusta vastaan terävästi ja avoimesti», voi myös meidän aikanamme palvella uskonnonvastaista propagandaa [17].

Kaikista ansioistaan huolimatta 1700-luvun ranskalainen materialismi oli vuosisatansa historiallisten puitteiden rajoittamaa. Vaikka ranskalainen materialismi oli kiinteässä yhteydessä biologian ja lääketieteen edistyksellisiin aatteisiin, se pysyi teoreettiselta sisällöltään mekanistisena materialismina. Sen kehittelemä oppi ihmisestä oli lähellä 1600-luvun mekanismia. Ranskalaisen materialismin tieto-oppi sisälsi paljon arvokasta. Niinpä Diderot elvytti Baconin ajatuksen »tieto on valtaa» ja kehitti oikeita näkemyksiä tekniikan ja tuotannon merkityksestä sivistyneen ihmiskunnan elämässä. Ranskalaiset materialistit eivät kuitenkaan päässeet dialektiseen käsitykseen tiedostusprosessista.

Ranskalaisen materialismin rajoittuneisuus tuntuu erityisesti sen yhteiskuntateorioissa. Ranskalaiset materialistit esittivät johdonmukaisen opin ihmiselämän luonnollisesta perustasta, mutta pysyivät epäjohdonmukaisina yrittäessään selvittää historiallisen tapahtumisen liikevoimia. Materialistisiin näkemyksiin ihmistä, hänen moraaliaan ja vakaumuksiaan muovaavan ympäristön merkityksestä yhtyi heillä idealistinen käsitys historiallisesta tapahtumisesta. Heidän mielestään historian kulku määräytyy viime kädessä henkisestä edistyksestä, valistuksen ja tiedon eteenpäinmenosta. Aineellisen tuotannon kehityksessä piilevät henkisen edistyksen syyt jäivät ranskalaisille materialisteille tuntemattomiksi.

Se että ranskalaisilta materialisteilta puuttui oikea historiallinen näkemys yhteiskunnan henkisen elämän ilmiöistä, rajoitti myös heidän esittämäänsä uskonnon »valistus»-kritiikkiä. Paljastaessaan älykkäästi ja terävästi uskonnollisen maailmankatsomuksen kaikkia kuvitelmia

ranskalaiset materialistit eivät oivaltaneet sitä, että näiden kuvitelmien lähde piilee yhteiskunnallisten suhteiden aineellisessa perustassa. He arvelivat, että taistelua uskontoa vastaan on käytävä pääasiallisesti teorian alalla. Heillä ei ollut aavistustakaan siitä, että täydellinen menestys tässä taistelussa edellyttää niiden yhteiskunnallisten suhteiden lopullista poistamista, jotka tekevät mahdolliseksi uskonnollisten erehdysten olemassaolon.

Siitä huolimatta perehtyminen 1600- ja 1700-luvun porvarillisten vallankumousten aikakauden materialistiseen filosofiaan vahvistaa havainnollisesti Leninin tekemän johtopäätöksen: »Euroopan koko uusimman historian aikana ja varsinkin 18. vuosisadan lopulla Ranskassa, jossa käytiin ratkaiseva taistelu kaikenlaista keskiaikaista rojua vastaan, laitoksissa ja aatteissa vallinnutta feodaalista taantumusta vastaan, materialismi osoittautui ainoaksi johdonmukaiseksi, kaikille luonnontieteiden opeille uskolliseksi, taikauskoisuudelle, tekopyhyydelle yms. vihamieliseksi filosofiaksi. Demokratian viholliset pyrkivät sen vuoksi kaikin voimin 'kumoamaan', horjuttamaan, parjaamaan materialismia ja puolustelivat filosofisen idealismin erilaisia muotoja, mikä aina tavalla tai toisella on uskonnon puolustelua tai tukemista.» [18]

1700-luvun ranskalaisen materialismin suuri historiallinen merkitys selittyy siitä, että ranskalaiset materialistit taistelivat uskontoa ja idealismia vastaan sekä puolustivat, perustelivat ja kehittivät edelleen materialistista maailmankäsitystä, joka sai tämän filosofisen suuntauksen edustajien kirjoittamissa teoksissa historiallisesti uuden, entistä selvemmän muodon.

VII LUKU

FILOSOFISEN AJATTELUN KEHITYS VENÄJÄLLÄ FEODALISMIN VALTAKAUDELLA JA PORVARILLISTEN SUHTEIDEN SYNTYKAUDELLA

(1600-luvun lopulta 1800-luvun toisen kolmanneksen alkuun)

1. VENÄJÄN FILOSOFINEN AJATTELU 1600-LUVUN LOPULLA JA 1700-LUVUN ALKUPUOLISKOLLA

1600-luvulta lähtien Venäjän feodaalisen järjestelmän uumenissa alkoivat vähitellen muotoutua uudet, porvarilliset suhteet, jotka perustuivat tavaratuotannon kasvuun. Samanaikaisesti Venäjän kaikki ruhtinaskunnat sulautuivat yhdeksi kokonaisuudeksi ja pienet paikallismarkkinat valtakunnallisiksi markkinoiksi. Maaorjuuteen perustuvassa feodaalisessa tuotantotavassa lähti alkuun asteittainen taloudellinen muutosprosessi, ja rinnan sen kanssa tapahtui Venäjän monikansaisen valtion muodostuminen ja samalla itsevaltiuden lujittuminen. »Näiden kansallisten yhteyksien luominen ei ollut mitään muuta kuin porvarillisten yhteyksien luomista.» [1] Absolutismin, feodaaliherrojen ja kauppiaiden vallan lujittuminen oli omiaan tehostamaan kansanjoukkojen sortoa ja riistoa sekä kärjistämään luokkataistelua. Luokkataistelu, joka purkautui talonpoikaiskapinoiksi Volgan rantaseudulla ja Donilla (Kondrat Bulavinin johtama kapina 1707–1708), Astrakanissa (1705–1706), Baškiriassa ym. alueilla (1705–1711), kohdistui maaorjuutta vastaan.

Tavara- ja rahasuhteiden sekä markkinayhteyksien kehitys vaati toteuttamaan eräitä sisäpoliittisia uudistuksia sekä laajentamaan maan taloudellisia, poliittisia ja sivistyksellisiä yhteyksiä Länsi-Euroopan ja Aasian maihin. Tämä historiallinen välttämättömyys sai ilmauksensa Pietari I:n reformeissa, jotka pantiin alulle 1600-luvun lopulla ja saatiin päätökseen 1700-luvulla. Kokonaisuutena katsoen Pietari I:n reformit olivat edistyksellisiä, mutta samalla ne tähtäsivät feodaaliherrojen ja kauppiaiden etujen mukaisen Venäjän kansallisvaltion lujittamiseen ja niihin liittyi

maaorjien ja muiden työtätekevien väestökerrosten ankaraa riistoa.

»Oppinut kaarti»

Huomattavimmat ideologit, jotka perustelivat teoreettisesti Pietari I:n toimeenpanemia uudistuksia, olivat etevä historiantutkija ja valtiomies *Vasili Tatištšev* (1686–1750), kirkonmies ja kirjailija *Feofan Prokopovitš* (1681–1736), satiirikko, diplomaatti ja ajattelija *Antioh Kantemir* (1708–1744) ja omintakeinen ajattelija *Ivan Posoškov* (1652–1726).

Prokopovitš, Tatištšev, Venäjän ensimmäinen filosofian ja lääketieteen tohtori P. Postnikov ja Kantemir tulkitsivat Venäjän aateliston edistyksellisimmän ja sivistyneimmän osan ajatuksia ja mielialoja.

Tatištšev, Kantemir ja tietyssä määrin myös Prokopovitš, jotka olivat ns. oppineen kaartin edustajia, asettivat kirkollis-skolastista dogmatiikkaa vastaan »järjen elävät totuudet», puolustivat kirkon vaikutuksesta riippumatonta luonnontieteellisen ja filosofisen tiedon kehitystä sekä todistelivat valistuksen levittämisen ja edistyksellisten uudistusten välttämättömyyttä Venäjällä. He raivasivat siten aatteellisesti tietä filosofian ja tieteen kehitykselle Venäjällä ja olivat Mihail Lomonosovin edelläkävijöitä. Lisäksi he vastustivat taantumuksellista pajariylimystöä, jonka ideologeina olivat S. Javorski ja hengellisen akatemian rehtori arkkipiispa F. Lopatinski.

»Oppineen kaartin» filosofiset katsomukset

»Oppineen kaartin» edustajat pysyivät suurin piirtein idealistisen maailmankatsomuksen kannalla ja pitivät jumalaa maailmankaikkeuden luojana. Silti monissa kysymyksissä heidän filosofiset katsomuksensa ylittivät uskonnollisten käsitysten puitteet ja toisinaan (etenkin Kantemirilla ja Tatištševilla) suuntautuivat epäsuorasti teologista oppia vastaan.

Kantemirin ja Tatištševin mielestä kirkko ei saanut sekaantua tieteen asioihin; tiede yksin voi arvioida »luonnollisesta järjestä» lähteviä totuuksia. He julistivat siten oppia kahtalaisesta totuudesta. Tämä oppi oli siihen aikaan edistyksellinen, koska se puolusti tieteen riippumattomuutta uskonnosta ja edisti tieteen vapautumista kirkon henkisen pakkovallan alaisuudesta.

Prokopovitš katsoi, että filosofian itsenäisenä tieteenä täytyy askarrella »luonnollisen totuuden», ts. luonnosta eikä jumaluusopillisista kirjoista ammennetun totuuden parissa. Tatištšev väitti teoksessaan *Kahden ystävyksen keskustelu tieteiden ja koulujen hyödyllisyydestä*, että filosofian täytyy saada kehittyä jumaluusopista riippumatta ja että sen tulee tutkia fysikaalisia kappaleita, ihmisorganismi mukaan luettuna. Hän vastusti kabbalan, magian, kiromantian, noituuden ym. valetieteiden sisällyttämistä filosofiaan. Kantemirin mukaan filosofia koostuu metafysiikasta, fysiikasta, logiikasta ja etiikasta, ja sen tehtävänä on antaa ihmisille »luonnollisia asioita koskevaa tietoa». Yksi Kantemirin ansioista oli se, että hän ryhtyi kehittelemään venäjänkielistä filosofian sanastoa ottaen käyttöön havaintoa, käsitettä, alkuperustetta ym. tarkoittavia termejä.

Toisin kuin kirkonmiehet »oppinut kaarti» puolusti aurinkokeskistä teoriaa, oppia maailmankaikkeuden äärettömyydestä ja ajatusta elämän mahdollisuudesta muilla planeetoilla. Ei ole sattuma, että Kantemir venäjänsi Fontenellen kuuluisan teoksen *Entretiens sur la pluralité des mondes habités* (Keskusteluja maailmoiden moneudesta), jossa kirjoittaja esitteli aurinkokeskistä teoriaa, ajatusta maailmoiden moneudesta ja kaikkeuden äärettömyydestä sekä Descartesin pyörrehypoteesia. Kantemir varusti kirjan esipuheella ja selityksillä. Vuonna 1740 julkaistu Fontenellen teoksen venäjännös poistettiin pyhän synodin vaatimuksesta kaikista kirjastoista »pyhän uskon ja siveellisen mielenlaadun vastaisena».

»Oppineen kaartin» edustajat viittasivat teoksissaan Kopernikuksen, Descartesin, Baylen, Newtonin, Baconin, Galilein, Gassendin, Spinozan, Leibnizin ym. luonnontieteellisiin ja filosofisiin väittämiin. He arvostelivat keskiaikaista skolastiikkaa pitäen tätä ajatussuuntaa hedelmättömänä ja vääränä. He eivät kuitenkaan hylänneet jumalaa eivätkä epäilleet hänen olemassaoloaan. Prokopovitš näki jumalan »täydellisenä intelligenssinä», jossa »kaikki luodut», ts. kaikki aineelliset oliot ja ilmiöt, olivat olemassa alkukuvina. Hän väitti ihmisen koostuvan kahdesta substanssista, henkisestä ja aineellisesta: henkinen substanssi

on kuolematon ja aineellinen substanssi katoavainen. Aineelliset luonnonesineet sinänsä ovat jähmeitä, passiivisia; muoto antaa niille aktiivisuuden eli liikkeen; esineet ovat katoavaisia, muoto yksin on ikuinen.

Lopulla ikäänsä kirjoittamissaan *Kirjeissä luonnosta ja ihmisestä* Kantemir kritisoi prefermaatioteoriaa »hämäränä» ja »käsittämättömänä» oppina. Hän antoi suuren arvon Descartesin ja Herveyn fysiologisille löydöille ja väitti, että aivot ovat se substraatti, josta »salaperäisen älyn kaikki nokkeluus ja taito ovat lähtöisin». »Aivoista saavat alkunsa kaikki suonet ja henget, jotka ovat niin hienoja, ettei ainoatakaan niistä voida nähdä, ja niin elinvoimaisia ja väkeviä, että ne hallitsevat ihmisruumista.»[2] Samassa teoksessa Kantemir torjui kuitenkin vanhan ajan atomistien opin, järkeili tahdon vapaudesta ja kaikkivoivasta jumalasta, joka on luonut maailman tyhjästä ja hallitsee sitä, ja esitti teleologisen ajatuksen luonnossa vallitsevasta tarkoitusperäisyydestä.

Tietoteoriassa Kantemir, Tatištšev ja etenkin Prokopovitš horjuivat materialistisen sensualismin ja idealistisen rationalismin välillä. Prokopovitšin mielestä »arvostelma on *tosi*, jos se vastaa esinettään, ja *epätosi*, jos se ei vastaa sitä»[3]. »Luonnollisen totuuden» kriteerinä hän piti ihmisjärkeä, »henkilökohtaista tutkimusta ja tulkintaa» sekä fyysisiä ja matemaattisia perusteluja. Jumaluusopilliset »totuudet» taas uskotaan pyhien kirjoitusten perusteella, joita ei pidä käsittää kirjaimellisessa vaan kuvaannollisessa mielessä. Kantemir selitti mielteiden syntyvän joko ulkoisten olioiden vaikutuksesta ihmisen aistinelimiin tai mielteiden yhtymisestä toisiinsa.

Tatištšev oli Venäjällä yksi ensimmäisiä, joka yritti luokitella tieteet. Hän jaotteli tieteet niiden yhteiskunnallisen tarkoitusperän mukaan tarpeellisiin (puhetaito, taloustiede, lääketiede, logiikka, lakitiede ja jumaluusoppi), hyödyllisiin (kielioppi, retoriikka, laskento, geometria, mekaniikka, rakennustaide, fysiikka, kemia, anatomia, kasvitiede, astronomia, maantiede, valo-oppi, historia, muinaisajan kirjallisten muistomerkkien tutkimus ja kieltenopiskelu), presiöösеihin eli kaunotieteisiin (runous, maalaustaide, musiikki ja ratsastustemput), mielenkiintoisiin eli hyödyttömiin (alkemia, astrologia, kiromantia ja fysiognomia) ja vahingollisiin tieteisiin (aeromantia, pyromantia, nekromantia, hydromantia ja geomantia). Niin rajoittunut kuin

tämä tieteiden luokitus olikin, sillä oli tietty myönteinen merkitys tieteellisen tiedon levittämiselle ja taistelulle taikauskoa ja valetieteitä vastaan.

2. MIHAIL LOMONOSOVIN MATERIALISMI

Mihail Lomonosov (1711–1765), merkittävä luonnontieteilijä ja materialistifilosofi, syntyi Holmogoryn lähellä Arkangelin kuvernementissa kalastajan poikana. Vuonna 1730 hän teki jalkamatkan Moskovaan ja pääsi siellä Slaavilais-kreikkalais-latinalaiseen akatemiaan. Vuonna 1736 hänet lähetettiin täydentämään opintojaan Pietariin tiedeakatemiaan ja sittemmin Saksaan Marburgin yliopistoon, missä hän tutki mekaniikkaa, fysiikkaa, kemiaa, vuoritekniikkaa, metallurgiaa ym. tieteitä. Samanaikaisesti hän tutustui antiikin ajattelijoiden, Descartesin, Leibnizin, Chr. Wolffin ym. filosofien teoksiin. Palattuaan 1741 Venäjälle hän tuli Pietarin tiedeakatemian palvelukseen. Siellä Lomonosov teki monia tärkeitä tieteellisiä löytöjä. Hän laati ehdotuksia Venäjän kivennäisesiintymien hyödyntämiseksi sekä maanviljelyksen, teollisuuden, kaupan ja merenkulun edistämiseksi. Lomonosovin aloitteesta perustettiin Moskovan yliopisto.

Lomonosov oli valistuneen itsevaltiuden kannattaja. Hän ei voinut hyväksyä sitä, että Venäjä oli takapajuinen maa, jossa vallitsi maaorjuus; hän teki paljon isänmaansa hyväksi ja tahtoi nähdä sen maailman edistyneimpien maiden joukossa.

Oppi luonnosta

Lomonosov laski perustan Venäjän tieteen ja filosofian materialistiselle perinteelle. Hän vastusti päättävästi mystisismiä ja idealismia ja yhdisti rohkeat kokeilunsa ja etsiskelynsä syvällisiin teoreettisiin yleistyksiin.

Ottaen huomioon kirkon ylivallan tsaari-Venäjällä Lomonosov ei voinut kiistää avoimesti raamatun oppeja, mutta hän vaati, että tieteen on noudatettava omia periaatteitaan ja kehitettävä omaa tutkimusmenetelmäänsä ja että jumaluusoppineet eivät saa puuttua tieteen ja filosofian asioihin. Tieteen tulee pohjautua tosiasioihin,

havaintoihin ja kokeisiin eikä pyhän kirjan teksteihin; filosofian täytyy kulkea käsi kädessä luonnontieteen kanssa eikä vedota raamatullisiin legendoihin, jotka on käsitettävä allegorisesti. Luonnontutkijoiden ei pidä ylenkatsoa teoreettisia yleistyksiä ja filosofisia päätelmiä. Vain se tieto on filosofista, joka on tekemisissä luonnon kanssa ja selvittelee siinä tapahtuvia muutoksia. Filosofia todistaa, että »mikään ei tapahdu ilman riittävää perustetta».

Lomonosov käsitti luonnon ja luonnonlait materialistisesti. Tieteessä hän asetti etusijaan »atomioppiin perustuvan filosofointitavan». Hän perusteli aineen ja liikkeen säilymislain sekä kehitteli materian hiukkasrakennetta koskevan teorian ja mekaanisen lämpöteorian. Materialistisen luonnonnäkemyksensä Lomonosov esitti jo varhaisteoksissaan. »Luonto on varsin yksinkertainen, ja se, mikä sotii tätä vastaan, on hylättävä», hän kirjoitti. Lomonosov määritteli materian siksi, »mikä on ulottuvaista ja läpäisemätöntä ja jakautuu havaitsemattomiin osiin»; »materia on sitä, mistä kappale koostuu ja mistä sen olemus riippuu»[4]. Vaikutus ja vastavaikutus, vetovoima, hitaus, liike ym. kappaleen määreet eivät riipu mistään yliluonnollisista voimista, vaan yksinomaan materiasta.

Vaikka Lomonosov muiden 1700-luvun fyysikkojen ja materialistifilosofien tavoin piti massaa ja läpäisemättömyyttä materian erottamattomina ominaisuuksina, hänelle alkoi jo valjeta laajempi ja monivivahteisempi käsitys materiasta, joka hänen sanojensa mukaan kattaa »kaikki luonnossa tapahtuvat muutokset». Tämä laaja näkemys materiasta värittää hänen mietelmiään »kappaleiden luonteesta».

Luonnonlait ovat Lomonosovin mukaan luonnollista alkuperää. Niitä noudattavat sekä taivaankappaleet että pienimmät hiukkaset, joista kappaleet koostuvat. Kaikki, mikä kappaleissa on tai tapahtuu, määräytyy kappaleiden omasta olemuksesta, luonnonlaeista. Lomonosov piti valoa, sähköä, magnetismia, lämpöä ja kylmyyttä materiaalisina. Myös ns. primääriset ja sekundääriset ominaisuudet hän katsoi materiaalisiksi todistellen, ettei niiden välillä ole periaatteellista eroa, koska kummatkin kuuluvat yhtäläisesti olioiden luonteeseen ja ovat olemassa objektiivisesti. Lomonosovin mielestä maailmanrakenteen perustana ovat pienenpienet hiukkaset, joita hän sanoi monadeiksi, toisinaan myös atomeiksi. Mutta toisin kuin Leibniz Lomonosov ei puhunut henkisistä alkuolioista, vaan materiaalisista hiukkasista (molekyyleistä) ja jakamattomista fysikaalisista monadeista, materiaalisista atomeista, joista kaikki kappaleet koostuvat. Niin pieniä kuin nuo jaottomat ainehiukkaset ovatkin, ne ovat olemassa paikallisuudessa, koska niille ovat ominaisia ulottuvuus, hitaus, liike tai lepo sekä tietty paino[5].

Kaikki kappaleiden muutokset Lomonosov selitti fysikaalisten monadien eli jakamattomien atomien olotilasta, niiden liikkeen luonteesta johtuviksi. Vaikka fysikaaliset monadit sinänsä ovat aistein havaitsemattomia, näkymättömiä hiukkasia, ne ovat translatorisessa, pyörimis- ja värähtelyliikkeessä, jos kohta sitä ei voida nähdä monadien pienuuden takia. Lomonosovin näkemykset kappaleiden atomirakenteesta ja se tapa, jolla hän selitti primääriset ominaisuudet (ulottuvuus, paino, hitaus ja muoto) ja sekundääriset ominaisuudet (lämpö, kylmyys, väri, haju, maku, kimmoisuus ym.) fysikaalisten monadien liikkeen erikoisuuksista ja luonteesta johtuviksi, todistavat siitä, että hän itse asiassa tunnusti maailman materiaalisen ykseyden, joka saa ilmauksensa aineen atomi- ja molekyylirakenteessa.

Lomonosoville kuuluu ansio aineen ja liikkeen säilymislain teoreettisesta ja kokeellisesta perustelusta (hän teki sen 41 vuotta ennen Lavoisier'ta). Polttaessaan metallia umpinaisissa keittopulloissa hän totesi, että ainemäärä pysyy samana, ei lisäänny eikä vähene. Hän ulotti tämän lain myös liikkeeseen. Lomonosov muotoili kyseisen lain alustavasti jo vuonna 1747 *Mietelmissään lämmön ja kylmyyden syystä*. Vuonna 1748 hän puki ajatuksensa tarkkaan sanamuotoon. Kirjeessään Eulerille hän selosti yksityiskohtaisesti tutkimuksensa »hiukkasfilosofian» alalta ja esitti päätteeksi aineen ja liikkeen säilymislain »yleisenä luonnonlakina»: »Kaikki luonnossa esiintyvät muutokset tapahtuvat siten, että kun jokin saa jotakin, niin toinen menettää sen. Niinpä esim. minkä verran yksi kappale saa ainetta, sen verran toinen kappale menettää; ne tunnit, jotka minä nukun, ovat pois valveillaoloajastani, jne. Koska tämä on yleinen luonnonlaki, se pätee myös liikkeeseen: kappale, joka sysäyksellään panee toisen kappaleen liikkumaan, menettää liikkeestään saman verran kuin se antaa toiselle, liikkeeseen saattamalleen kappaleelle.»[6]

Nojautuen aineen ja liikkeen säilymislakiin luonnontie-

teiden tärkeimpänä perustana Lomonosov asetti kysymyksen liikkeen aiheuttajasta. Hän katsoi liikkeen materiasta erottamattomaksi, joksikin sen olemukseen kuuluvaksi, aineen eräänlaiseksi sisäiseksi aktiivisuudeksi. Tämän tärkeän materialistisen väittämän Lomonosov muotoili teoksessaan *Kappaleiden painosta ja alkuliikkeen ikuisuudesta* (1748). Hän todisteli siinä vakuuttavasti, että »alkuliikkeellä ei koskaan voi olla alkua, vaan sen täytyy kestää ikuisesti»[7], ja hylkäsi opin jumalallisesta alkusysäyksestä, johon monet 1600- ja 1700-luvun tiedemiehet vetosivat.

Lomonosov korosti voimakkaasti, että »gravitaatio on johdannaista liikettä ja siis riippuu toisesta liikkeelle panevasta kappaleesta», joten »me emme voi väittää tätä kappaleiden fysikaalista ominaisuutta jumalallisen tahdon tai jonkin ihmeellisen voiman aiheuttamaksi»[8].

Lomonosov perusteli mekaanisen lämpöteorian ja hylkäsi mystiset opit lämmön ja kylmyyden lähteenä olevista erikoisista aineista. Hän kirjoitti: »Lämmön riittävä peruste sisältyy kappaleen omien ainehiukkasten pyörimisliikkeeseen.»[9] Mekaanisen lämpöteorian ohella Lomonosov kehitteli kineettisen kaasuteorian, loi teorian ukkosilmiöistä ja revontuli-ilmiöstä ja antoi huomattavan panoksen valon aaltoteoriaan.

Lomonosovin maailmankatsomus sisälsi myös dialektisia aineksia, jotka saivat ilmauksensa luonnon kehitystä koskevassa opissa. Näkemyksensä muutoksesta ja kehityksestä hän esitti täydellisimmin teoksessa *Metallurgian ensimmäiset perusteet* (1763), jossa hän opetti, että luonto, kasvi- ja eläinkunta, koko näkyvä maailma on jatkuvan muutoksen ja vaihtelun alainen. Nämä muutokset ovat »lukemattomia kertoja» tapahtuneet menneisyydessä, tapahtuvat nykyään ja tulevat vastakin tapahtumaan. Lomonosov esitti omintakeisia ajatuksia vuorten, malmien, kivihiilen, turpeen, maaperän ja meripihkan muodostumisesta ja päätteli, että maapallo on paljon vanhempi kuin kirkko opettaa. Hän puhui maailmoiden rajattomuudesta ja lausui rohkean olettamuksen, että muillakin planeetoilla saattaa olla elämää. Hänelle kuuluu ansio Venuksen »huomattavan ilmakehän» keksimisessä 1761.

Tietoteoriassa Lomonosov pitäytyi materialistisiin periaatteisiin. Tiedon lähtökohdaksi hän katsoi aistihavainnot, joita järki muokkaa sitten käsitteiksi ja ideoiksi. Aistinelimissä tapahtuvat muutokset hän selitti ihmistä ympäröivien olioiden vaikutuksesta johtuviksi. Käsitteet ja ideat saadaan abstrahoimalla ne todellisuudesta. »Ideoiksi sanotaan ymmärryksessämme olevia mielikuvia esineistä tai teoista; esim. meillä on kellon idea, kun kuvittelemme mielessämme kelloa tai sen muotoa; myös meillä on liikkeen idea, kun näemme tai palautamme mieleen esineen, joka lakkaamatta siirtyy paikasta toiseen.»[10] Ideat jaetaan yksinkertaisiin ja yhdistettyihin ideoihin. Edelliset koostuvat yhdestä mielikuvasta (esim. »yö»), jälkimmäiset kahdesta tai useammasta toisiinsa liittyvästä mielikuvasta (esim. »yöllä ihmiset lepäävät päivätyön jälkeen»). Todellisuudesta abstrahoituja ideoita ei pidä sekoittaa kabbalasta yms. opeista saatuihin mystisiin ideoihin.

Lomonosov ei kiistänyt mielikuvituksen roolia tiedostuksessa, mutta hän varoitti innostumasta liikaa kuvitteluun ja kehotti yhdistämään sen todellisuuteen, kokemukseen. »Yhden ainoan kokeen asetan tuhannen pelkän mielikuvituksen synnyttämän mielipiteen edelle.» Hän oli kuitenkin selvillä siitä, että kokemustieto, jota järkiperäiset yleistykset ja teoreettiset päätelmät eivät tue, on rajoittunutta. »Ne, jotka aikovat saada kokeesta tietoa pelkkien aistiensa varassa, jäävät suurimmalta osaltaan puille paljaille, sillä he joko eivät huomaa parasta ja välttämättömintä tai eivät osaa käyttää hyväkseen sitä, mitä näkevät tai tiedostavat muiden aistien avulla.»[11] Lomonosov antoi suuren merkityksen tieteellisille hypoteeseille pitäen niitä yhtenä keinona maailmankaikkeuden lakien tiedostamiseksi. Hän todisteli, että hypoteesit »ovat sallittuja filosofisissa aineissa, ne ovat jopa ainoa keino, jonka avulla suurmiehet ovat oppineet tuntemaan tärkeimmät totuudet»[12].

Vaikka luonnontieteiden saavutuksiin nojautunut Lomonosovin materialistinen filosofia oli pohjimmiltaan vielä mekanistista, se sisälsi kuitenkin kehitysajatuksen ja oli 1700-luvun filosofisen ajattelun merkittävä saavutus. Se vaikutti hedelmöittävästi filosofian ja luonnontieteen myöhempään kehitykseen.

3. 1700-LUVUN JÄLKIPUOLISKON VENÄLÄISTEN VALISTUSMIESTEN FILOSOFISET JA SOSIOLOGISET KATSOMUKSET

1700-luvun jälkipuoliskon venäläisiin valistusmiehiin kuuluivat *Dmitri Anitškov* (1733–1788), *Semen Desnitski* (k. 1789), *Ivan Tretjakov* (k. 1776), *Aleksei Polenov* (1738–1816), *Jakov Kozelski* (n. 1728–n. 1794), *Denis Fonvizin* (1745–1792), *Pafnuti Baturin* (n. 1740–1803) ja *Nikolai Novikov* (1744–1818). Heidän yhteiskunnalliset ja poliittiset katsomuksensa muotoutuivat luokkataistelun, mm. Pugatševin johtaman talonpoikaiskapinan, vaikutuksesta. Myös länsimaiden edistyksellisten ajattelijoiden vaikutus venäläisiin valistusmiehiin oli huomattava.

Valistusmiehet arvostelivat teoksissaan kärkevästi senaikaisen Venäjän feodaalisia oloja: feodaaliherrojen mielivaltaa ja julmuutta maaorjia kohtaan, tsaarin virkamiesten lahjottavuutta sekä papiston tietämättömyyttä ja loismaista elämäntapaa. Kuitenkaan valistusmiehet eivät tehneet näistä havainnoista vallankumouksellisia johtopäätöksiä, sillä haaveillessaan yhteiskunnallisista uudistuksista Venäjällä he perustivat toiveensa pääasiallisesti valistukseen, aateliston ja tsaarin (»filosofi valtaistuimella») humaaniuteen. He vetosivat hallitsevien luokkien järkeen ja kehottivat itsevaltiasta ja aatelistoa omaksumaan valistuksen periaatteet, laatimaan »hyviä lakeja», saattamaan voimaan »järkevän hallinnon», viljelemään hyvettä, ihmisrakkautta, oikeudenmukaisuutta jne. He unelmoivat valistuneesta hallitsijasta, joka ottaisi toteuttaakseen valistusaatteet.

Novikov, Fonvizin ja Desnitski kallistuivat perustuslaillista monarkiaa kohti. Objektiivisesti valistusmiehet tulkitsivat maaorjuudenvastaisia porvarillisia tendenssejä, jotka alkoivat muotoutua feodaalijärjestelmän uumenissa.

Filosofiset katsomukset

Pohtiessaan filosofian tarkoitusperää Kozelski, Anitškov, Baturin, Desnitski ja Tretjakov pyrkivät vapauttamaan filosofian teologian holhouksesta. He katsoivat filosofian täysin itsenäiseksi tieteeksi ja todistelivat, että

filosofian tulee olla »tieteiden tiede», joka Kozelskin mukaan »antaa yksinomaan yleistä tietoa esineistä ja ihmisteoista» [13]. Valistusmiehet lukivat filosofiaan logiikan, metafysiikan, psykologian, etiikan ja oikeusaatteet ja sulkivat teologian, astrologian ja kabbalan filosofisen tieteen ulkopuolelle.

Kozelskin, Baturinin, Anitškovin ja eräiden muiden valistusmiesten luontoa ja sen lakeja, ihmistä ja inhimillisen tiedon luonnetta koskevat filosofiset katsomukset olivat pääpiirteissään materialistisia. Tosin heidän materialisminsa oli epäjohdonmukaista ja esiintyi usein deismin muodossa, koska valistusmiehet eivät vielä kieltäneet jumalaa maailman luojana. Eräät heistä (esim. Anitškov) poikkesivat materialismista uskonnon suuntaan; he tunnustivat sielun kuolemattomuuden ja koettivat saattaa tämän tunnustuksen sopusointuun materialistisen luonnonkäsityksen kanssa. Heidän oppinsa mukaan luojan kädestä lähtenyt luonto kehittyy edelleen omien lakiensa alaisena. Jokaisella oliolla on luonnollinen perustansa ja syynsä, joka piilee joko oliossa itsessään tai muissa olioissa. Luonnonesineet ovat vuorovaikutuksessa keskenään ja yhteydessä toisiinsa. Kosmologiassa valistusmiehet olivat aurinkokeskisen teorian kannattajia ja opettivat kaikkeuden äärettömyyttä ja maailmoiden lukemattomuutta. Kozelski ja Baturin olivat atomistisen teorian kannalla. He puolustivat aineen säilymislakia pitäen sitä ikuisena ja järkkymättömänä luonnonlakina ja väittivät hienonhienon materian täyttävän koko avaruuden. Anitškov, Kozelski ja Baturin eivät hyväksyneet Leibnizin oppia ennalta asetetusta harmoniasta, jonka mukaan kaikki maailmantapahtuminen on jumalan edeltäpäin määräämää ja kaikki tapahtuu jumalan tahdosta. He todistelivat, että maailmassa kaikki tapahtuu olioiden keskinäisestä yhteydestä johtuvien luonnonlakien mukaisesti.

Eräät materialistiset valistusajattelijat hylkäsivät Wolffin idealistisen opin maailman täydellisyydestä sekä wolffilaisen moraalifilosofian periaatteet. Niinpä tarkastellessaan *Filosofisissa oppilauseissaan* siveellisyyden ongelmia Kozelski arvosteli Leibnizin ja Wolffin etiikan teleologisia aineksia, mm. teoriaa, jonka mukaan pahaa ei pidä vastustaa. Hyödyntäessään joitakin wolffilaisten logiikan määritelmiä Kozelski, Anitškov ym. vapauttivat ne uskonnollismystisistä rasitteista; he hylkäsivät filosofiaan kuulumat-

tomana ns. luonnollisen teologian, joka pyrki selvittelemään jumalan attribuutteja.

Tutkimuksessaan erehdyksiä ja totuutta käsittelevästä kirjasta (1790) Baturin suomi vapaamuurareiden mystisiä käsityksiä. Vapaamuurarit näet harrastivat alkemiaa, kabbalaa, kiromantiaa ja astrologiaa sekä etsivät »viisasten kiveä» ja »elämän eliksiiriä».

Anitškov, Kozelski ja Baturin ratkaisivat myös tietoteorian kysymyksiä materialistisen sensualismin kannalta. Lockeen yhtyen he väittivät, että älyssä ei ole mitään mikä ei sitä ennen olisi ollut aistimuksessa. »Aistejamme pidetään oikeutetusti portteina, joista ulkoisista olioista abstrahoidut hahmot tulevat mieleemme, josta sitten kaikki tieto lähtee» [14], sanoi Anitškov. Nämä filosofit opettivat, että jos ihmisellä ei olisi aisteja, hän ei voisi kehittää mielessään käsitteitä, ideoita ja arvostelmia.

Anitškov osoitti paikkansapitämättömäksi Descartesin ja Leibnizin idealistisen teorian myötäsyntyisistä ideoista. Niinpä hän sanoi, ettei vastasyntyneillä ole mitään käsitteitä eikä mielikuvia, vaan he hankkivat näitä vähitellen elämänsä kuluessa, vuorovaikutuksessa, kanssaihmisten kanssa. Hänen käsityksensä mukaan myös eläimillä on tietynasteinen aistimiskyky, mielikuvitus ja muisti. Sen sijaan ymmärrys, tarkkaavaisuus ja abstrahointikyky ovat ominaisia vain ihmiselle ja puuttuvat eläimiltä. Anitškov ja Kozelski totesivat kolme inhimillisen tiedon astetta: 1) aistihavainnon, 2) havaittua oliota koskevan käsitteen muodostamisen ja 3) päättelyn. Aistit, mielikuvitus ja abstraktiot saattavat toisinaan johtaa harhaan. Tämän välttämiseksi on turvauduttava kokemukseen, havaintoihin ja kokeisiin ja erotettava kuvittelu todellisuudesta.

Uskonnollis-feodaalisen ideologian valtakaudella suuri merkitys oli Anitškovin *Luonnollis-teologisella esityksellä luonnonuskonnon alkuperästä ja synnystä* (1769), Desnitskin *Juridisella esityksellä pyhistä ja hurskaudenharjoitukseen hyväksytyistä palvonnallisista kohteista* (1772) sekä anonyymeillä teoksilla *Jumalattomuuden kuvastin* ja *Maailmasta, sen alkuperästä ja iästä*. Mainitut teokset sisälsivät ateistisia ja kirkonvastaisia aatteita. Kirjoittajien mielestä uskonnolliset uskomukset ovat saaneet alkunsa alkukantaisten ihmisten tietämättömyydestä ja käsittämättömien ja onnettomuutta tuottavien luonnonilmiöiden pelosta.

Myös Tretjakov yhtyi valistusmiesten teoriaan uskomusten luonnollisesta alkuperästä. Hän väitti, että »tietämättömyys, pelko ja ihmettely ovat kaiken taikauskoisuuden syy». Valistusmiehet vastustivat kirkon puuttumista tieteeen, koululaitoksen ja maallisen esivallan asioihin ja tuomitsivat uskonvainot.

Jumalattomuuden kuvastimessa [15] sekä teoksessa *Maailmasta, sen alkuperästä ja iästä* [16] hylättiin avoimesti kirkon luomiskertomus ja kaitselmusoppi, pilkattiin jumaluusoppineiden käsityksiä jumalan attribuuteista, kiellettiin jumalan olemassaolo ja väitettiin, että maailma on olemassa ikuisesti ja kehittyy omien lakiensa mukaisesti.

Sosiologiset katsomukset

Venäläiset valistusmiehet pohtivat teoksissaan luontaisoikeutta ja yhteiskuntasopimusta. Polenov, Fonvizin, Novikov ym. tekivät luontaisoikeusteoriasta feodalisminvastaisia johtopäätöksiä, kohottivat äänensä maaorjien puolesta sekä puolsivat kansan valistusta ja järkevää lainsäädäntöä. Valistusmiehet tarkastelivat kysymystä ihmiskunnan kehitysasteista. Niinpä Desnitski oli sitä mieltä, että ihmiskunta on läpikäynyt neljä kehitysvaihetta. Ensimmäinen on metsänotusten pyynti- ja valmiiden luonnontuotteiden keräilyvaihe, toinen karjanhoitovaihe, kolmas maanviljelysvaihe ja neljäs liikevaihe. Hän arveli, ettei yksityisomistusta ole ollut aina: se on puuttunut kehityksen alkuvaiheissa. Ensin on syntynyt irtaimiston ja sitten kiinteistön yksityisomistus. Niistä, jotka keskittivät rikkauksia käsiinsä, tuli ajan oloon hallitsijoita. He anastivat vallan suvussa tai heimossa ja sitten yhteisössä tai valtiossa. Valistusmiehet pitivät yksityisomaisuutta pyhänä ja koskemattomana. Siinä kuvastui heidän katsomustensa porvarillinen luonne.

Selvitellessään perheen alkuperää Desnitski totesi, ettei yksiavioisuus ole ollut olemassa aina. Kehityksen varhaisvaiheissa vallitsi ryhmäavioliitto; sen tilalle tuli monivaimoisuus, joka myöhemmin vaihtui pareittaisavioliitoksi. Desnitski katsoi, ettei yksiavioisuus johtunut fysiologisista syistä, vaan taloudellisten tarpeiden kasvusta ja »taloudellisesta hyödystä».

Tretjakov selitti yhteiskunnan jakautumisen rikkaisiin ja köyhiin yksityisomistuksesta ja työnjaosta johtuvaksi. Hän esitti työn ja varallisuuden tasasuhtaista jakamista yhteiskunnan jäsenten kesken.

Valistusmiesten hyökkäykset feodalismia ja sen uskonnollismystistä ideologiaa vastaan todistavat siitä, että 1700-luvun jälkipuoliskolla Venäjällä oli alkamassa aatteellinen taistelu feodalismia ja maaorjuutta vastaan.

1700-luvun ukrainalaiset valistusmiehet. Grigori Skovoroda

Grigori Skovoroda (1722–1794) oli omintakeinen ukrainalainen ajattelija. Hän kirjoitti useita filosofisia teoksia, mm. *Narkissos, Ystävällinen keskustelu sielunmaailmasta, Israelin käärme* ym. Skovorodan filosofisia käsityksiä leimasi dualismi, johon sekoittui toisinaan mystisismiä. Hän tunnusti luonnon ja sen lakien objektiivisuuden, lukemattomien maailmoiden olemassaolon ja oli Kopernikuksen aurinkokeskisen teorian kannalla. Skovoroda uskoi maailman rajattoman tiedostamisen mahdollisuuteen sekä arvosteli keskiaikaista skolastiikkaa ja eräitä virallisen uskonnon puolia. Hän tunnusti kuitenkin jumalan maailman luojaksi. Toisinaan hän samasti jumalan luonnon kanssa ja puhui »henkisestä luonnosta» jumalan olemuksen ilmentymänä. Skovoroda jakoi maailman ihmisen elämänpiiriin ja »symbolimaailmaan» (salaperäiseen kuvamaailmaan eli raamatulliseen maailmaan). Se että Skovoroda julisti valistusaatteita ja puolusti sorretun kansan oikeuksia, palveli edistyksen asiaa.

Huomattavaa osaa valistuksen levittämisessä Ukrainassa sekä maaorjuuden ja hallitsevien luokkien moraalin arvostelussa esitti *Ivan Kotljarevski* (1769–1838).

4. ALEKSANDR RADIŠTŠEVIN FILOSOFISET JA SOSIOLOGISET AJATUKSET

Aleksandr Radištšev (1749–1802) oli Venäjän vallankumouksellisen ajattelun alkaja, merkittävä taistelija maaorjuutta ja itsevaltiutta vastaan, syvällinen materialistinen ajattelija.

Radištšev syntyi aatelissuvusta. Hän opiskeli ensin Moskovan yliopistossa, sittemmin Paašikoulussa ja Leipzigin yliopistossa. Palattuaan ulkomailta hän oli jonkin aikaa senaatin, valtion kauppakollegion ja tullilaitoksen palveluksessa. 1780-luvulla hän kirjoitti vallankumouksel-

lisen oodin *Vapaus* ja 1790 kirjan *Matka Pietarista Moskovaan*. Näiden teosten vuoksi Radištšev suljettiin Pietari-Paavalin linnoitukseen ja senaatti langetti hänelle kuolemantuomion, joka sitten muutettiin kymmenen vuoden karkotukseksi Ilimskiin. Radištšev eli karkotettuna Siperiassa vuoteen 1796 ja kirjoitti tuona aikana filosofisen tutkielman *Ihmisestä, kuolemasta ja kuolemattomuudesta*. Palattuaan Siperiasta Radištšev työskenteli lakikoonnosta valmistelevassa komissiossa, jossa hän esitti joukon maaorjien ja yleensä työkansan aseman kohentamista tarkoittavia lakiehdotuksia. Nämä ehdotukset nostattivat maaorjuuden kannattajat sotajalalle, ja niiden laatijaa uhattiin uudella karkotuksella Siperiaan. Radištševin elämäntie katkesi traagisesti vuonna 1802.

Kirjassaan *Matka Pietarista Moskovaan* Radištšev kohotti äänensä sorretun kansan puolesta. Maaorjuuden ja itsevaltiuden hän oli jo aikaisemmin julistanut »ihmisluontoa pahimmin loukkaavaksi olotilaksi». Radištšev uskoi, että kansa ennemmin tai myöhemmin nousee kapinaan sortajiaan vastaan, syöksee tsaarin ja feodaaliherrat vallasta, toteuttaa ihmisten yhdenvertaisuuden lain edessä, tasaa omaisuuden, saattaa voimaan vapauden sekä hävittää säätyjaon, suuromistuksen ja joutilaan yläluokan. Tulevaisuuden yhteiskunnassa elämä rakentuu Radištševin mukaan yhteiskuntasopimuksen periaatteiden, järkevän lainsäädännön, kansanvallan ja omistuksellisen tasa-arvoisuuden varaan.

Puoltaessaan Venäjän vallankumouksellista uudistamista Radištšev hyväksyi myös reformit kansan ahdinkotilan helpottamiskeinona. Kirjassa *Matka Pietarista Moskovaan* sekä *Matkan* kirjoittamisaikana ja Siperiasta paluun jälkeen laatimissaan lakiehdotuksissa hän vetosi sivistyneen aateliston järkeen ja kehotti tilanomistajia lopettamaan vapaaehtoisesti talonpoikien sorron ja vapauttamaan maaorjat. Tämä antoi porvariston ja aateliston ideologeille aiheen kuvata Radištšev liberaaliksi. Samaa mieltä ovat myös eräät nykyajan porvarilliset historioitsijat. Todellisuudessa Radištšev kuului aatelisvallankumouksellisiin, ja hänen katsomuksensa sisälsivät vallankumouksellis-demokraattisten aatteiden alkeita.

Radištševin materialistiset aatteet nojautuivat 1700-luvun luonnontieteen saavutuksiin, ranskalaisten ensyklopedistien oppeihin ja Lomonosovista juontuvaan venäläiseen materialistiseen perinteeseen. Radištševin materialismi oli pohjimmiltaan mekanistista, siihen liittyi idealistisia näkemyksiä yhteiskuntaelämästä eikä se ollut täysin vapaa deistisistä aineksistakaan.

Radištševin filosofia suuntautui feodaaliaateliston idealistista ja uskonnollis-mystistä ideologiaa vastaan. Radištšev arvosteli vapaamuurarien mystistä oppia, filosofian ja luonnontieteen taantumuksellisia idealistisia suuntauksia. Hän tuomitsi kirkon, koska se on tsaarivallan puolella kansaa vastaan ja »koettaa kahlehtia järkeä» ja koska kirkonpalvelijat ovat kautta aikojen keksineet kahleita ihmisjärjelle.

Lomonosoviin ja 1700-luvun ranskalaisiin materialisteihin liittyen Radištšev tarkasteli luontoa aineen (materian) eri muotojen ilmentymänä. Hän luki valon, magnetismin, sähkön, eetterin ja elämän synnyn aineen ilmentymiksi väittäen, ettei maailmassa ole mitään muuta kuin ainetta. Radištševin mukaan luonto koostuu aineellisista olioista, joille ovat ominaisia ulottuvuus, hahmo (muoto), jaollisuus, kiinteys, liike, veto ja työntö. Oliot eli kappaleet ovat aina paikallisuudessa. Liike on materian pysyvä ominaisuus, se ei ole ajateltavissa ilman materiaa. Radištšev tunnusti aineen ja liikkeen säilymislain, katsoi, että aineellinen maailma koostuu materiaalisista atomeista ja että yksikään luonnon atomi ei häviä olemattomiin, ts. ei muutu tyhjäksi. Hän hylkäsi idealistisen opin ns. alkusyystä, »määreitä vailla olevasta ja äärettömästä olennosta», jota »ei voida käsittää».

Vakuuttuneena luonnon materiaalisuudesta Radištšev väitti, että »oliot ovat olemassa sinänsä eivätkä riipu niitä koskevasta tiedosta» [17]. Hän piti ihmistä aineen korkeimpana ilmentymänä ja tähdensi, että ihminen on samankaltainen kuin kaikki elolliset oliot ja että ihmiskunta kehittyy samojen lakien mukaan kuin luontokin.

Radištšev koetti selvittää sen, mikä erottaa ihmisen eläimistä ja kasveista. Hän totesi, että ihmiselle ovat tunnusomaisia pystykäynti, puhe, hienommat ja kehittyneemmät aistit kuin eläimille, siveelliset periaatteet, kekseliäisyys, ymmärrys ja taipumus yhdyselämään. Radištšev arvosti korkealle Helvétiuksen oivalluksen käsien merkityksestä ihmisen muotoutumiselle.

Radištševin mielestä puhe on yhteydessä ajatteluun, se on »keino ajatusten kokoamiseksi», se kehittää ja avartaa ihmisen älynlahjoja. Lopuksi ihmiselle on ominaista osallistuminen, ts. hän on yhteiskunnallinen olento eikä ole ajateltavissa ilman yhteiskuntaa. Radištšev katsoi älykkyyden tärkeimmäksi tuntomerkiksi, joka erottaa ihmisen eläimistä. Koska ihminen on järjellinen olento, hänellä on tietokykyä. Tietoa saadaan kokemuksen ja päättelyn avulla. Aistikokemus ilmenee silloin, kun ulkokohtaiset oliot vaikuttavat »tiedostamisen voimaan» eli aisteihin; järjellinen kokemus selvittelee olioiden keskinäisiä suhteita. Olioiden välisten suhteiden selvittely synnyttää käsitteitä eli ajatuksia. Aistit, ymmärrys, muisti, mielikuvat, käsitteet ja päätelmät eivät esiinny tiedossa erillä toisistaan, vaan muodostavat kokonaisuuden.

Selittäessään eläinmaailman ja ihmisen kehitystä Radištšev kannatti epigeneesiteoriaa. Hän hylkäsi epätieteellisenä Hallerin ja Bonnet'n preformaatioteorian, jota hän sanoi »siemenviisasteluksi». Kiistäessään idealistisen opin myötäsyntyisistä ideoista ja käsitteistä Radištšev todisteli, ettei lapsi alkuaikoina ajattele vaan aistii; hänen aivonsa eivät vielä ole ajatteluelin vaan aistimusten lähde. Lapsen äly muotoutuu ja kehittyy vähitellen ulkoisten olioiden, ilmaston, harjoituksen, kasvatuksen ja tapojen vaikutuksen alaisena. Ruumiin kuollessa myös ajatteluelin kuolee ja ajatuskyky häviää. Radištšev totesi, että ihminen toivoo kuolemattomuutta ja ikuista elämää. Hän kysyi, onko tämä toivo aiheellista, sillä luonnossa kaikki syntyy, kehittyy, kuolee ja häviää. Tietysti kuolema sinänsä kauhistuttaa ihmistä, mutta sielu ei kuitenkaan ole erotettavissa ruumiista, se häviää ruumiin mukana; sielu on kuolevainen.

Radištšev arvosteli siis oppia sielun kuolemattomuudesta ja todisteli, että sielun kuolemattomuuden ajatuksen ovat synnyttäneet ihmisten onnettomuudet ja kärsimykset. Esittäessään Mendelssohnin, Herderin ym. ajattelijoiden mietelmiä Radištšev ei kuitenkaan hylännyt suoraan heidän oppiaan sielun kuolemattomuudesta, joskin hän huomautti useaan otteeseen, että se on pelkkä aavistus, haave; siihen voidaan vain uskoa, koska sitä ei voida to-

distaa tosiasioiden avulla. Ihminen voi luoda itselleen kuolemattoman nimen yhteiskuntaa hyödyttävillä ylevillä teoillaan.

Sosiologiset katsomukset

Radištšev näki ihmisjärjen, valistuksen yhteiskunnallisen edistyksen tärkeimpänä liikevoimana. Samalla hän oli sitä mieltä, että työllä on suuri merkitys yhteiskunnan kehityksessä, ja piti valitettavana työn epätasaista jakautumista yhteiskunnassa. Tulevaisuuden yhteiskunnassa täytyy hänen mielestään päästä tästä epäkohdasta. Myös maantieteellinen ympäristö, elintarpeet ja valtiorakenne vaikuttavat Radištševin mukaan huomattavasti historialliseen tapahtumiseen.

Radištšev ei hyväksynyt väitettä, että toiset kansat ovat lahjakkaampia kuin toiset, että toisten kutsumuksena on kehittää tiedettä, kartuttaa tietämystä ja viedä kehitystä eteenpäin, samalla kun toiset pysyvät jatkuvasti kehittymättömyyden tilassa. Hän oli sitä mieltä, että kansan älyn kirvoittuminen riippuu onnellisten asianhaarojen yhteensattumasta. Tunnustaessaan kansan aktiivisen roolin historiassa Radištšev ei kiistänyt myöskään suurten persoonallisuuksien merkitystä. Toisin kuin monet 1700-luvun valistusmiehistä Radištšev katsoi, että suuret persoonallisuudet eivät ilmaannu sattumalta, vaan heidät synnyttävät historialliset tarpeet. »Olosuhteet tarjoavat suurille kyvyille tilaisuuden astua näyttämölle; luonto taas ei koskaan kitsastele kykyjen tuottamisessa»[18].

Vaikka Radištšev antoi suuren arvon Rousseaulle ja Montesquieulle, hän ei kuitenkaan hyväksynyt Rousseaun ajatusta, että tasavaltais-demokraattinen hallitus on toteutettavissa vain pienissä valtioissa ja että suurissa valtioissa monarkia on paras hallitusmuoto. Hän ei hyväksynyt myöskään Montesquieun väitettä valtionhallinnon jaon tarpeellisuudesta. Radištševin käsityksen mukaan demokraattinen tasavalta on paras valtiomuoto ja se on toteutettavissa jokaisessa maassa sen koosta riippumatta. Radištšev arvosteli kärkevästi Englannin, Yhdysvaltojen ja muiden kapitalististen maiden siirtomaaherruutta ja orjakauppaa. Puhuessaan Amerikan Yhdysvalloista hän tuomitsi järjestelmän, jonka vallitessa »sata ylpeää kansalaista on hukkumaisillaan ylellisyyteen, samaan aikaan kuin tuhansilla ei ole varmaa toimeentuloa eikä omaa suojaa hellettä ja räkkää vastaan»[19].

Radištšev esitti merkittävää osaa Venäjän vapaustaistelussa ja edistyksellisen yhteiskunnallisen ajattelun kehityksessä. Lenin arvosti korkealle Radištševin isänmaallisen elämäntyön, hänen esiintymisensä tsaarin pyövelien, tilanomistajien ja kapitalistien harjoittamaa väkivaltaa ja sortoa vastaan. Lenin kirjoitti: »Olemme ylpeitä siitä, että tämä väkivalta on herättänyt vastarintaa meidän keskuudessamme, isovenäläisten keskuudessa, että *meidän* keskuudestamme ovat nousseet Radištšev, dekabristit, 70-luvun raznotšinets-vallankumoukselliset...»[20]

1700- ja 1800-luvun vaihteen valistusajattelijat ja materialistisesti asennoituneet tiedemiehet

1700- ja 1800-luvun vaihteessa feodalismin- ja maaorjuudenvastaisia aatteita propagoivat Venäjällä V. Passek, F. Kretšetov, I. Pnin, A. Bestužev, V. Popugajev, A. Kaisarov, V. Malinovski, A. Kunitsyn ym. venäläiset valistusmiehet, jotka olivat saaneet vaikutteita Radištševilta. Kehittäessään luontaisoikeus- ja yhteiskuntasopimusteoriaa he tekivät siitä feodalisminvastaisia, itse asiassa porvarillis-demokraattisia johtopäätöksiä kallistuen perustuslailliseen tai tasavaltaiseen hallitusmuotoon. He puolsivat kansan valistusta ja järkevää lainsäädäntöä sekä julistivat humanismia ja ihmisten moraalista uudelleenkasvatusta. Tässä yhteydessä valistusmiehet omistivat runsaasti huomiota moraalin ongelmille. Mainittakoon joitakin valistusmiesten teoksia, jotka esittivät tärkeää osaa venäläisen yhteiskuntafilosofian kehityksessä: V. Popugajevin *Kansan jäsenten hyvinvoinnista* ja *Kansanyhteisöjen hyvinvoinnista*, A. Kunitsynin *Luontaisoikeus* ja *Oikeuksien ensyklopedia*, A. Kaisarovin *Maaorjien vapauttamisesta Venäjällä*, I. Pninin *Tutkielma valistuksesta Venäjän kohdalta*, A. Bestuževin *Kasvatuksesta*, V. Passekin vapautta ylistävät runot, V. Malinovskin *Mietelmiä rauhasta ja sodasta*. A. Lubkinin teosten *Kirjeitä kriittisestä filosofiasta* (1805) ja *Logiikan hahmotelma* (1807) sekä T. Osipovskin teosten *Avaruudesta ja ajasta* (1807) ja *Mietelmiä Kantin dynaamisesta järjestelmästä* (1813) ilmestyminen oli merkkitapahtuma

sen ajan venäläisessä filosofiassa. Puolustaessaan materialistista tietoteoriaa ja luonnontieteellistä käsitystä luonnosta nämä ajattelijat arvostelivat Kantin subjektiivis-idealistista oppia ajasta ja avaruudesta, hänen agnostisismiaan ja apriorismiaan.

Lubkin ja Osipovski katsoivat, että on mahdotonta tarkastella aikaa ja avaruutta irrallaan olevaisesta, aineellisesta maailmasta sellaisenaan, koska esineellinen maailma on olemassa vain ajassa ja avaruudessa. Aika ja avaruus ovat sen vuoksi pelkkiä muotoja, joiden sisältönä on ihmistajunnasta riippumaton esineellinen oleminen. Ulottuvuuden ja jaollisuuden, liikkeen ja levon, äärellisen ja äärettömän käsitteet, samoin kuin muutkaan käsitteet, matemaattiset käsitteet mukaan luettuina, eivät ole alkuisin puhtaasta ajatuskyvystä, jos kohta sen merkitys on erittäin suuri, vaan itse todellisuudesta, jossa ihmiset elävät ja joka vaikuttaa joka päivä heidän aistinelimiinsä.

Osipovski hyväksyi atomistisen teorian materian rakenteesta. Hän oli kuitenkin sitä mieltä, että atomit eivät ole materian jaollisuuden raja ja että tieteen edistyessä saatetaan löytää vieläkin pienempiä hiukkasia.

Lubkin vastusti Kantin esittämää erottelua tiedostamattomien »olioiden sinänsä» ja tiedostettavien ilmiöiden välillä ja piti sitä subjektivistisena. 1700-luvun valistusmiehiin palautuvan tradition mukaisesti Lubkin katsoi, että inhimillinen tieto käy läpi kolme vaihetta: historiallisen eli aistimellisen, matemaattisen ja filosofisen eli korkeimman vaiheen. Filosofinen tieto koskee olemista, olioiden välisiä yhteyksiä ja suhteita, »moninaisia syitä» sekä olioiden tiloja ja ominaisuuksia. Tämä kaikki kuuluu teoreettisen filosofian alaan. Käytännöllinen filosofia tutkii siveellisyyden ongelmia. Tietoteoriassa Lubkin ja Osipovski uhrasivat runsaasti tilaa ihmisjärjen aktiivisuudelle, mielleyhtymille, havainnoille ja kokemukselle. Lubkin arvosteli subjektivistista teoriaa ns. sekundäärisistä ominaisuuksista ja todisteli, että sekundääriset ominaisuudet eivät esiinny ainoastaan meidän subjektiivisissa havainnoissamme, vaan myös itse olioissa.

Osipovski teki ansiokkaalla tavalla tunnetuksi aikansa tähtitieteen ja matematiikan saavutuksia.

5. DEKABRISTIEN FILOSOFISET JA SOSIOLOGISET KATSOMUKSET

Aatelisvallankumouksellisten eli dekabristien toiminta oli tärkeä merkkipaalu Venäjän 1800-luvun ensimmäisen neljänneksen yhteiskunnallisen ja filosofisen ajattelun kehityksessä. Lenin totesi, että Venäjän vapausliike »on käynyt läpi kolme perusvaihetta, jotka vastaavat Venäjän kolmea tärkeintä yhteiskuntaluokkaa, jotka ovat painaneet leimansa tähän liikkeeseen: 1) aateliskausi, likipitäen vuodesta 1825 vuoteen 1861; 2) raznotšinetsiläinen eli porvarillis-demokraattinen kausi, likipitäen vuodesta 1861 vuoteen 1895; 3) proletaarinen kausi, vuodesta 1895 nykypäiviin saakka»[21].

Aatelisvallankumouksellisten esiintymisen taustalla olivat Venäjän feodaalijärjestelmän rappeutuminen, kapitalistisen talousmuodon kypsyminen feodaaliyhteiskunnan uumenissa sekä talonpoikien ja feodaaliherrojen välisen luokkataistelun kärjistyminen 1800-luvun ensimmäisellä neljänneksellä. Dekabristien ideologiaan olivat huomattavasti vaikuttaneet vuoden 1812 isänmaallinen sota ranskalaisia maahantunkeutujia vastaan, Länsi-Euroopan maiden vallankumoukselliset tapahtumat, ennen kaikkea Ranskan porvarillinen vallankumous 1789, sekä 1700-luvun ranskalaisten valistuskirjailijoiden teokset ja Radištševin vallankumoukselliset aatteet. Radištševin kirjaa *Matka Pietarista Moskovaan* levitettiin salaa edistysmielisten aatelisten keskuuteen.

Pian vuoden 1812 isänmaallisen sodan jälkeen Venäjälle alkoi ilmaantua poliittisia salaseuroja. Näihin järjestöihin kuului pääasiallisesti armeijassa palvelevaa aatelisnuorisoa. Aatelisvallankumoukselliset tahtoivat lakkauttaa Venäjällä maaorjuuden, despoottisen itsevaltiuden, säätylaitoksen, senaikaisen rekrytoimisjärjestelmän ja sotilassiirtolat, saattaa voimaan tasavaltaisen hallitusmuodon, antaa maata talonpojille jne. He aikoivat päästä tähän sotilaskapinan tietä. Tosin eräät heistä (esim. N. Muravjev) olivat maltillisella kannalla ja puolsivat rajoitettua perustuslaillista monarkiaa.

Tsaarihallitus tukahdutti joulukuussa 1825 Pietarissa ja etelässä, Vasilkovossa, aloitetun sotilaskapinan. Sen johtajat Pavel Pestel, Kondrati Rylejev, Mihail Bestužev-Rjumin, Sergei Muravjev-Apostol ja Petr Kahovski hirtet-

tiin, yli sata dekabristia karkotettiin Siperiaan pakkotyöhön, ja kapinaan osallistuneet sotilaat pantiin kujanjuoksuun, tuomittiin pakkotyöhön ym. rangaistuksiin.

Dekabristien filosofiset katsomukset

Dekabristien filosofiset katsomukset eivät olleet samanlaisia. Useimmat dekabristeista olivat ateisteja ja vapaa-ajattelijoita ja edustivat materialistista luonnonkäsitystä. Niinpä Ivan Jakuškin, Petr Borisov, Nikolai Krjukov (vuoteen 1825 asti), Vladimir Rajevski, Ivan Gorbatševski, Aleksandr Barjatinski ym. selittivät materialistisesti luontoa ja sen lakeja sekä inhimillisen tiedon alkuperää ja luonnetta. Aleksandr Puškinin todistuksen mukaan Pavel Pestel lausui ateistisia näkemyksiä. Dekabristit Kondrati Rylejev, Aleksandr Bestužev ja Nikolai Turgenev olivat vapaa-ajattelijoita: he asettivat kyseenalaisiksi uskonnolliset dogmit ja pilkkasivat papistoa julistamatta kuitenkaan avoimesti ateismia ja materialismia.

Materialismin kannalla olevat dekabristit katsoivat, että filosofian tulee olla itsenäinen, uskonnollisista opeista riippumaton ja kuolleesta skolastiikasta vapaa tiede. Jakuškinin mielestä filosofian tehtävänä on ratkaista kysymys, mitä on elämä ja miten ihminen on syntynyt. Krjukov oli sitä mieltä, että filosofian tulee etsiä järkevää yhteiskuntarakennetta, valistaa ja kasvattaa hallitsijoita ja alamaisia sekä opettaa ihmisille oikeudenmukaisuutta, totuutta ja hyvyyttä.

Materialistisesti asennoituneiden dekabristien filosofisia aatteita on esitetty Borisovin teoksessa *Planeettojen synnystä*, Jakuškinin teoksessa *Mitä on elämä*?, Krjukovin muistikirjoissa (kapinaa edeltäneeltä ajalta), Barjatinskin oodissa *Jumalasta* ja Rajevskin filosofisissa elegioissa.

Materialismiin pitäytyneiden dekabristien mukaan oliot koostuvat hienon hienoista ainehiukkasista, joita Borisov sanoi atomeiksi ja Jakuškin yksiköiksi. Näille ainehiukkasille ovat ominaisia vetovoima ja liike, ne aiheuttavat lämmön, valon, sähkön, magnetismin, koheesion ja gravitaation. Luonto, enempää elollinen kuin elotonkaan, ei tunne lepoa, kaikki on liikkeessä ja kehitystilassa. »Samoin kuin elämällä kaikissa ilmauksissaan, sienestä aina ihmiseen, on kehitysasteensa ja samoin kuin korkean lämpöasteen vallitessa ilmaantuu valo, samoin elämän kehittyessä korkeimmilleen ilmaantuu ajattelu»[22], kirjoitti Jakuškin. Borisov todisteli, että planeetat eivät ole olleet olemassa ikuisesti, vaan syntyvät vähitellen maailmanavaruuteen hajottuneista pienen pienistä atomeista[23].

Materialismin kannalla olevat dekabristit kehittelivät ateistisia käsityksiä. Niinpä esim. Rajevski väitti, että usko jumalan olemassaoloon perustuu vain spekulatiiviseen todistukseen; hän tuomitsi idealistien opin sielun kuolemattomuudesta, sillä

> Ei sano, mikä meitä kuoltuamme vuottaa,
> tuhannet velhot eikä Mooses kirjoissaan,
> ei puhujien joukko meluava suotta,
> ei Teodikea Leibnizinkaan nerokkaan.[24]

Rajevski puhui ihaillen Lucretiuksen ateistisesta opista. Runossaan *Laulaja vankityrmässä* hän sanoi uskontoa »taikauskoisen lauman talutusköydeksi», jonka avulla se saadaan tottelemaan »voideltua hallitsijaa», ja itse uskoa »tsaarien teräskilveksi» »uhmakasta järkeä» vastaan.

Oodissaan *Jumalasta* Barjatinski kuvasi jumalan pahaksi, julmaksi ja verenhimoiseksi olennoksi, joka tuottaa ihmisille hirvittävää kärsimystä ja onnettomuutta. »Pitäköön viisas tätä yhdistelmää jumaluutena, minun sydämeni hylkää tämän jumalan hänen julmuutensa tähden.» Hän väitti jumalakäsityksen saaneen alkunsa ihmistä uhkaavien käsittämättömien luonnonilmiöiden pelosta, sillä pelko on »maailman erehdysten kehto». Barjatinski päätti oodinsa kehottamalla särkemään jumalalle pystytetyn alttarin, koska jumala ei ole kaikkivoipa ja hyvä olento.

Materialistisesti asennoituneet dekabristit katsoivat, että tiede ja uskonto ovat yhteensoveltumattomia, sillä tiede pohjautuu tosiasioihin, havaintoihin ja kokeisiin, jotka tuottavat varmaa tietoa meitä ympäröivästä maailmasta, kun taas uskonnon perustana on sokea usko pyhään kirjaan, mystinen ilmoitus.

Kosketellessaan kysymystä inhimillisen tiedon lähteestä Jakuškin ja Krjukov väittivät, että meidän käsityksemme ulkomaailmasta ovat lähtöisin aisteista, joihin ulkokohtaiset oliot vaikuttavat.

Jakuškinin mielestä ihminen polveutuu eläinmaailmasta. Vastasyntynyt lapsi on avuton, mutta eläessään yhteiskunnassa hän omaksuu vähitellen edellisten sukupolvien hankkimat tiedot ja taidot, joita hänen oma kokemuksen-

sa vuorostaan täydentää. Ihminen ei ole ajateltavissa ilman yhteiskuntaa. Vasta yhteiskunnassa kaikki hänen kykynsä ja taipumuksensa pääsevät kehittymään; yhteiskunta yksin tekee hänelle mahdolliseksi päästä hallitsevaan asemaan luonnossa.

A. Bestužev, K. Rylejev, V. Rajevski, W. Küchelbecker ym. selostivat dekabristien esteettisiä aatteita kirjallisuuskriittisissä artikkeleissaan ja taideteoksissaan. Suuren venäläisen runoilijan Puškinin luomistyö kehittyi heidän vaikutuksensa alaisena. Dekabristit ja Puškin pyrkivät asettamaan taiteen vapaustaistelun palvelukseen ja tuomaan taiteeseen ylevän kansalaishengen, omaperäisyyden ja vallankumouksellisen paatoksen. Rylejevin mielestä taiteellisen luomistyön tulee perustua kansaneepokseen ja taruihin, jotka heijastavat sankarillista menneisyyttä ja ihmisten henkistä maailmaa, ylevää ja kaunista. Dekabristit pyrkivät siihen, että kansalaishengen läpitunkema taide herättäisi »kansalaisten sydämissä isänmaanrakkautta, harrastusta yhteishyvään, halua vaalia kansan kunniaa ja muita jaloja tunteita»[25].

Osa dekabristeista oli uskonnollisten käsitysten kannalla ja tunnusti kirkon opin kaitselmuksesta. P. Bobrištšev-Puškin, joka pakkotyölaitoksessa johti ns. uskonnollista kongregaatiota, väitti, että maailma on jumalan luoma ja että ihminen on saanut puhelahjansa jumalalliselta hengeltä järjellisen ja kuolemattoman sielun mukana. J. Obolenski oli Schellingin idealistisen opin innokas kannattaja. M. Luninin muistiinpanoista näkyy, että hän tunnusti sielun kuolemattomuuden ja kaitselmuksen, joskin piti sitä käsittämättömänä.

Bestužev-Rjuminin *Vetoomus*, Muravjev-Apostolin *Ortodoksinen katekismus* ja N. Muravjevin *Mielenkiintoinen keskustelu* sisälsivät uskonnolliseen kaapuun puettuja tasavaltaisia aatteita. Näissä teoksissa sanottiin pyhään kirjaan viitaten, että jumala on luonut ihmisen »omaksi kuvaksensa» »saamatta aikaan pahaa», joten »paha valta ei voi olla lähtöisin jumalasta»[26] ja on sen vuoksi hävitettävä.

Sosiologiset katsomukset

Dekabristien käsitykset yhteiskuntahistoriallisesta tapahtumisesta olivat luonteeltaan valistusoppien mukaisia. He pitivät valistusta, »ajanhenkeä» yhteiskunnallisen edistyksen tärkeimpänä, määräävänä voimana. »Valistus on varminta lääkettä kaikkea moraalista pahaa vastaan. Tietämättömyys ei ole koskaan tehnyt ketään onnelliseksi, vaan on kautta aikojen ollut ihmissuvun pahimpien onnettomuuksien aiheuttaja»[27], kirjoitti P. Borisov.

Rylejevin mielestä despotismin syynä on ihmisluonnon vastainen tietämättömyys. Sen vuoksi ihminen ei voi hyväksyä despotismia ja »pyrkii korvaamaan despotismin vapaudella; syynä siihen on valistus»[28]. Valistus, taistelu tietämättömyyttä ja taikauskoa vastaan valmistaa Rylejevin mukaan maaperää vapaa-ajattelulle uskonnon ja politiikan alueella ja yhteiskuntasopimukseen perustuvalle tasavaltaiselle hallitusmuodolle.

Dekabristien käsityksen mukaan poliittisilla aatteilla on suuri merkitys yhteiskuntakehityksessä. Lunin väitti, että alun perin poliittiset aatteet »asuvat joissakin päissä ja kirjoissa; sitten ne leviävät kansan ajatteluun ja välkehtivät keskusteluissa; vihdoin ne muuttuvat kansan tunteeksi, huutavat tyydytystä ja vastarintaa kohdatessaan purkautuvat vallankumouksiin»[29]. Kuitenkin dekabristit tarkastelivat poliittisia aatteita irrallaan yhteiskuntataloudellisesta kehityksestä, luokista ja luokkataistelusta, ts. abstraktisesti ja epähistoriallisesti.

Dekabristit olivat pohjimmiltaan idealistisen luontaisoikeus- ja yhteiskuntasopimusteorian kannattajia. Heidän oppinsa mukaan ihmiset ovat luonnostaan tasa-arvoisia ja vapaita; muinaisaikoina kansat eivät tunteneet orjuutta eivätkä ihmisen harjoittamaa toisen ihmisen sortoa, silloin vallitsi demokraattinen yhteishenki. Valtaa käytti itse kansa, ja kaikki tärkeät asiat päätettiin kansankokouksessa.

Pestelin mukaan ihmiset yhdistyivät yhteiskunnaksi »tyydyttääkseen yhteiset tarpeensa». Tällöin jokainen joutuu »tinkimään mielipiteistään ja ajatuksistaan, jotta päästäisiin yksimielisyyteen, joka tekee mahdolliseksi valita keinot tähän tekoon»[30]. Kansalaisyhteiskunnan jäsenet jaetaan yhteisestä sopimuksesta käskijöihin ja käskettäviin. Aikaa myöten kansalaisyhteiskunta muuttuu valtioksi, käskijät hallitukseksi ja käskettävät kansaksi. »Kansa» ja »hallitus» muodostavat valtion.

Pestelin mielestä orjuus sotii ihmisluontoa vastaan, se on seurausta luontaisoikeuden ja yhteiskuntasopimuksen

väkivaltaisesta rikkomisesta, joka vuorostaan johtuu »onnettomista olosuhteista» ja hallitsijoiden hallittavia kohtaan harjoittamasta mielivallasta. Koska kaikilla ihmisillä täytyy olla samat oikeudet ja etuisuudet, maaorjuus ja itsevaltius on lakkautettava.

Dekabristit panivat merkille yhteiskuntaluokkien taistelun ja arvelivat sen johtuvan omistuksellisesta ja poliittisesta eriarvoisuudesta ja säätyeroista. He eivät kuitenkaan olleet selvillä siitä, että luokkataistelu syntyy tuotantovälineiden yksityisomistuksesta, olkoon sen muoto millainen tahansa. He pelkäsivät kansanvallankumousta ja väittivät, että tuotantovälineiden yksityisomistuksen säilyessä voidaan päästä yhteiskunnallisista konflikteista levittämällä valistusta ja säätämällä hyviä lakeja.

Monet dekabristit käsittivät kansanjoukkojen roolin historiassa. Krjukov kirjoitti, että »yhdessä kansan kanssa voidaan tehdä kaikki, ilman kansaa ei voida mitään». Väitellessään aatelishistorioitsijan Karamzinin kanssa, joka rajoitti historian ruhtinaiden ja tsaarien toimintaan, N. Muravjev kirjoitti, että »historia kuuluu kansoille», että historiaa ei ohjaa »järjen virvoittava voima», vaan »yleinen mielipide» ja että kansan historia on jatkuvaa taistelua pahan ja hyvän välillä. Bestužev tähdensi, ettei historiaa voida rajoittaa kuninkaiden, tsaarien ja sankareiden toimintaan, sillä jokaisen valtion voima on koko kansan hyvinvoinnissa, kaupan ja tieteiden kehityksessä. Dekabristit olivat kuitenkin etäällä kansasta ja kapinaa valmistellessaan he eivät vedonneet kansaan peläten, että kansanjoukkojen osallistuminen kapinaan johtaa »pugatševilaisuuteen».

* * *

Dekabristien esiintyminen yhteiskuntaelämän näyttämöllä jätti syvän jälkensä sekä Venäjän kansan vapaustaisteluun että Venäjän yhteiskunnallisen ajattelun kehitykseen. He jatkoivat Radištševin jälkeen materialistista ja tasavaltaista perinnettä Venäjällä.

Lenin arvosti korkealle dekabristien vapausaatteet ja heidän urhean taistelunsa itsevaltiutta ja maaorjuuden kannattajia vastaan. Hän totesi, että vaikka aatelisvallankumouksellisten piiri oli suppea ja he olivat tavattoman kaukana kansasta, niin dekabristien kapina ja heidän vallankumoukselliset aatteensa herättivät uuden sukupolven, vallankumouksellisten demokraattien sukupolven, yhteiskunnalliseen toimintaan.

Näin ollen jo 1700-luvun puolimaissa Venäjän filosofiaan syntyi materialistinen perinne, joka 1800-luvun alkuvuosikymmeninä kehittyi edelleen. Tämä perinne nojautui luonnontieteen saavutuksiin ja oli yhteydessä tsarismia ja maaorjuutta vastaan kohdistuvaan vapausliikkeeseen. Venäläiset materialistiajattelijat vastustivat hallitsevien luokkien taantumuksellista idealistista ja uskonnollista ideologiaa. Radištševin ja dekabristien filosofinen ajattelu sulautui yhteen vallankumouksellisten tasavaltaisten vapausaatteiden kanssa.

VIII LUKU

KLASSINEN SAKSALAINEN FILOSOFIA. KANTIN, FICHTEN, SCHELLINGIN JA HEGELIN IDEALISTISET OPIT

1. KLASSISEN SAKSALAISEN FILOSOFIAN HISTORIALLISET JUURET

1700-luvun jälkipuoliskolla Länsi-Euroopassa tapahtui uusia taloudellis-sosiaalisia muutoksia, jotka johtuivat kapitalistisen tuotantotavan vakiintumisesta ja porvariston kohoamisesta taloudellisesti hallitsevaksi luokaksi. 1600- ja 1700-luvun varhaiset porvarilliset vallankumoukset raivasivat tietä kapitalistiselle kehitykselle sekä niissä maissa, joissa ne johtivat feodaalijärjestelmän luhistumiseen, että koko Länsi-Euroopassa yleensä. Vielä suuremmassa määrin tämä koskee Ranskan vuosien 1789–1794 porvarillista vallankumousta. Tällä vallankumouksella oli suuri vapauttava vaikutus Euroopan maihin, se herätti niissä feodalismia vastaan suuntautuneen vallankumouksellisen liikkeen ja antoi virikettä uuden, historiallisesti edistyksellisen porvarillisen ideologian kehitykselle. Porvarillinen ideologia tunnusti kaikille oikeuden vapauteen, onneen ja yksityisomistukseen, ts. oikeudet, jotka feodaalinen ideologia kielsi ihmiseltä. Tästä lähtien nämä oikeudet katsottiin »luontaisiksi» ja luovuttamattomiksi. Porvaristo oli siihen aikaan edistyksellinen, vallankumouksellinen luokka. Sen ideologit julistivat ihmisen korkeimmaksi olennoksi, luonnon herraksi; he väittivät, että ihmiskunta on astunut ripeän yhteiskunnallisen edistyksen tielle, joka johtaa yleiseen hyvinvointiin, järjen ja vapauden valtakuntaan. Porvarilliset ideologit asettivat aikansa eläneitä feodaalisia yhteiskunnallisia suhteita vastaan porvarilliset suhteet, jotka tuntuivat heistä järjellisiltä ja luonnollisilta; he eivät vielä nähneet kapitalistiselle järjestelmälle ominaisia ristiriitoja.

Kapitalistisen talouden kehitys horjutti yhä enemmän feodaalisia, huomattavalta osaltaan paikallaan polkevia,

taloussuhteita ja synnytti uusia tuotannonaloja, uusia luokkia ja sosiaaliryhmiä sekä uusia yhteiskunnallisia ja henkilökohtaisia tarpeita. Englannin teollinen vallankumous, työn tuottavuuden ja yhteiskunnallisen tuotannon määrän valtava kasvu sekä luonnontieteiden saavutukset näyttivät avaavan rajattoman ja kaikinpuolisen yhteiskunnallisen edistyksen näköalat.

Silti poliittisessa suhteessa feodalismia ei vielä ollut lopullisesti hävitetty. Jopa niissäkin maissa, joissa porvaristo oli päässyt poliittiseen valta-asemaan, feodaaliset yhteiskunnalliset voimat esittivät vielä huomattavaa osaa. Useimmissa Euroopan maissa, joissa kapitalistisen talouden kehitys ei vielä ollut johtanut porvarilliseen vallankumoukseen, feodaaliset voimat käyttivät valtaa kieltäytyen jakamasta sitä uuden luokan, porvariston, kanssa. Bourbon-suvun puolifeodaalisen monarkian palauttaminen Ranskaan sekä Euroopan kaikki feodaalis-monarkistiset voimat yhdistänyt Wienin kongressi todistivat havainnollisesti, ettei taantumusvoimia ollut vielä nujerrettu ja että ne yrittivät vastahyökkäystä.

Porvaristo kuitenkin vaistosi, ettei sen asemaa uhattu ainoastaan oikealta, vaan myös vasemmalta, sorrettujen ja riistettyjen joukkojen taholta, joille kapitalismin vakiintuminen ja kaikki siihen liittynyt edistys oli tuonut uusia onnettomuuksia, kurjuuden ja riiston voimistumisen. Jo varhaisissa porvarillisissa vallankumouksissa paljastuivat »kolmannen säädyn» sisäiset ristiriidat. Heti kun porvaristo pääsi valtaan, nämä ristiriidat kehittyivät ilmi selväksi luokka-antagonismiksi. Tässä tilanteessa porvarillisessa ideologiassa, joka ei koskaan ollut johdonmukaisen vallankumouksellista, voimistui pyrkimys sovintoon vanhojen, feodaalisten voimien kanssa, varsinkin kun nämä puolestaan mukautuivat kapitalistisiin oloihin ja tietyssä määrin porvarillistuivat. Nämä ristiriidat ja kompromissipyrkimykset ilmenivät erittäin selvästi Saksassa, jossa kapitalismin kehitystä haittasivat lukuisat taloudelliset ja poliittiset esteet.

Samaan aikaan kuin Englannista porvarillisen vallankumouksen ja teollisen kumouksen ansiosta tuli suurin kapitalistinen valtio ja Ranska hävitti vuosien 1789–1794 vallankumouksen aikana feodalismin ja lähti nopeasti kulkemaan kapitalistisen kehityksen tietä, Saksa pysyi yhä taloudellisesti ja poliittisesti hajanaisena puolifeodaalisena

maana. Tilanomistajien maanomistus, maaorjuuden lukuisat jäänteet, ammattikuntalaitos ja suuri joukko muodollisesti toisistaan riippumattomia Saksan kääpiövaltioita, joissa vallitsi taantumuksellinen absolutistinen järjestelmä, eivät ainoastaan jarruttaneet maan kapitalistista kehitystä, vaan vieläpä voimistivat Saksan valtioiden taloudellista jälkeenjääneisyyttä kapitalistisesti kehittyneempiin maihin verraten. Engels luonnehtii tätä Saksan historian kautta seuraavasti: »Kukaan ei ollut tyytyväinen. Käsityö, kauppa, teollisuus ja maanviljelys oli supistettu mahdollisimman vähiin. Talonpojat, käsityöläiset ja yrittäjät kärsivät kaksin verroin: loismaisen hallituksen ja huonojen liiketoimien takia. Aatelisto ja ruhtinaat katsoivat, että vaikka he puristivatkin alaisistaan irti kaiken mahdollisen hyödyn, heidän tulonsa eivät sittenkään voineet peittää yhä kasvavia menoja. Kaikki oli rempallaan, ja koko maassa vallitsi yleinen tyytymättömyys.»[1]

Luonnehdittuaan ytimekkäästi Saksan tilaa 1700- ja 1800-luvun vaihteessa Engels tähdentää, että tämä »poliittisessa ja sosiaalisessa suhteessa häpeällinen aikakausi» oli samalla suuri aikakausi Saksan kirjallisuuden ja filosofian historiassa. »Jokainen tuon ajan merkkiteoksista on täynnä uhmaa ja kapinointia koko senaikaista saksalaista yhteiskuntaa vastaan.»[2] Tämä ei päde ainoastaan Schillerin ja Goethen, vaan myös Kantin, Fichten ja Hegelin, klassisen saksalaisen filosofian suurimpien edustajien, teoksiin.

Kuten Ranskassakin, Saksassa porvarillista vallankumousta edelsi filosofinen vallankumous, joka oli porvarillisen vallankumouksen ideologista valmistelua, sanoo Engels. Saksalaisen filosofian klassikot olivatkin Saksan filosofisen vallankumouksen keskushahmoja. Päinvastoin kuin Holbach, Helvétius, Diderot ym. Ranskan valistusajattelijat he olivat idealisteja. Tämä seikka kuvasti senaikaisen Saksan taloudellista takapajuisuutta sekä saksalaisen porvariston heikkoutta, sen kykenemättömyyttä avoimeen vallankumoukselliseen esiintymiseen feodaalisia oloja vastaan ja sen pyrkimystä kompromissiin. Siitä huolimatta saksalaiset filosofit perustelivat idealistisissa opeissaan Saksan porvarillisen uudistamisen välttämättömyyttä. He puhuivat tällöin järjen ja vapauden pohjalta lähtevästä yhteiskuntaelämän uudistamisesta: vapaus muodostaa saksalaisen filosofian klassikkojen mukaan hengen olemuksen.

Marx sanoi Kantin, klassisen saksalaisen filosofian kantaisän, filosofiaa Ranskan porvarillisen vallankumouksen saksalaiseksi teoriaksi. Tämä määritelmä pätee myös Fichten ja Hegelin filosofiaan. Saksalaisten idealistien luoma kehitysteoria suuntautui suoraan ja välittömästi Saksan porvarillista kehitystä jarruttaneita feodaalisia taantumusvoimia vastaan. »Hegelin usko inhimilliseen järkeen ja ihmisen oikeuksiin sekä Hegelin filosofian perusteesi, että maailmassa on käynnissä alituinen muuttumis- ja kehitysprosessi, panivat ne berliiniläisen filosofin oppilaat, jotka eivät halunneet nöyrtyä silloisiin tosioloihin, ajattelemaan, että myös taistelu silloisia tosioloja vastaan, taistelu voimassa olevaa vääryyttä ja vallitsevaa pahaa vastaan perustuu ikuisen kehityksen maailmanlakiin»[3], Lenin kirjoitti. Kuitenkin saksalaiset filosofit käsittivät kehityksen olemukseltaan henkiseksi prosessiksi, joka määräytyy järjen itsekehityksestä. Tällainen kysymyksenasettelu himmensi materiaalisten yhteiskunnallisten suhteiden vallankumouksellisen uudistamisen merkityksen ja puolusti teoreettisesti sitä poliittista sovintoa feodaalisten voimien kanssa, johon saksalainen porvaristo pyrki.

Klassisen saksalaisen filosofian merkittävin saavutus oli dialektisen menetelmän, dialektisen logiikan, kehitysprosessin lainalaisuuksia koskevan opin kehittely, vaikkakin vääristä, idealistisista lähtökohdista käsin. Luonnollisesti herää kysymys: mikä teki heikon saksalaisen porvariston ideologeille mahdolliseksi antaa suuren panoksen dialektiikan kehittämiseen?

Filosofian historia osoittaa, että edistyksellisiä filosofisia oppeja syntyy useinkin taloudellisesti verrattain jälkeenjääneissä maissa, jos nämä maat voivat objektiivisten kehitysehtojensa ansiosta käyttää hyväkseen edistyneempien maiden kokemusta. Ranska oli 1700-luvulla taloudellisesti vähemmän kehittynyt maa kuin Englanti; kuitenkin juuri Ranskassa muovautui Holbachin, Diderot'n ja Helvétiuksen materialismi, 1700-luvun materialistisen filosofian kehittynein muoto. Itsestään selvää on, että 1700-luvun ranskalainen materialismi nojautui 1600-luvun englantilaisen materialismin saavutuksiin, samoin kuin Spinozan materialismiin. Ranskalaisen materialismin taloudellis-sosiaalisena edellytyksenä oli Ranskan feodaalisten yhteiskunnallisten suhteiden kriisi ja porvarillisen vallankumouksen kypsyminen. Jotakin samantapaista tapah-

tui myös Saksassa. Klassinen saksalainen filosofia tukeutui Euroopan kehittyneimpien maiden filosofisen ajattelun saavutuksiin (porvarillinen vallankumous oli näissä maissa jo tapahtunut tosiasia). Ranskalaiset materialistit olivat vuosien 1789–1794 vallankumouksen edelläkävijöitä (ja aatteellisia innoittajia), saksalaisen filosofian klassikot kokivat välittömästi sen vapauttavan vaikutuksen. Käänteentekevä taloudellis-sosiaalinen kumous, monivuosisataisten yhteiskunnallisten suhteiden mullistaminen oli yksi klassisen saksalaisen idealismin edustajien kehittelemän dialektisen historiannäkemyksen edellytyksistä. Huomautettakoon myös, että nämä ajattelijat nojautuivat myös saksalaisen filosofian dialektisiin perinteisiin (Nicolaus Cusanus, Leibniz) ja yrittivät yleistää teoreettisesti dialektiikan historian.

Kantin, Schellingin ja Hegelin luonnonfilosofiset käsitykset todistavat siitä, että he ottivat huomioon silloisen luonnontieteen saavutukset. Senaikainen luonnontiede näet johti eräillä tutkimusaloilla välittömästi dialektisiin kysymyksenasetteluihin. Juuri 1700- ja 1800-luvun vaihteessa etevimmät luonnontieteilijät alkoivat tajuta mekanistisen, metafyysisen luonnonselityksen vajavaisuuden ja asettivat kysymyksen materian ei-mekaanisten (kemiallisen, biologisen ym.) liikemuotojen olemassaolosta. Nämä luonnontieteilijät vastustivat oppeja erikoisesta »painottomasta» tuliaineesta eli flogistonista ym. skolastisista »aineista» ja olettivat, että tuli, lämpö, valo, ääni ja sähkö ovat materian erilaisia liikemuotoja.

Kuten Engels huomauttaa, jo 1800-luvun alussa geologian, embryologian, kasvi- ja eläinfysiologian sekä orgaanisen kemian tulokset viittasivat siihen, että elollisessa ja elottomassa luonnossa tapahtuu kehitystä[4]. Silti porvarillisten vallankumousten kokemus ja senaikaisen luonnontieteen taso eivät vielä tarjonneet perustaa tieteellisen, materialistisen dialektiikan kehittelylle. Tämän tehtävän ratkaisemista esti myös porvarillisten ajattelijoiden luokkasidonnaisuus. Tämä kaikki (yhdessä edellä mainittujen Saksan kehityksen erikoispiirteiden kanssa) määräsi saksalaisen filosofian klassikkojen kehittelemän dialektiikan idealistisen luonteen.

Klassisella saksalaisella filosofialla on suuri historiallinen merkitys: tämä filosofia edustaa esimarxilaisen filosofisen ajattelun korkeinta kehitysastetta ja on yksi dialektisen ja historiallisen materialismin teoreettisia lähteitä.

»Marx ei pysähtynyt 18. vuosisadan materialismiin, vaan kehitti filosofiaa eteenpäin. Hän rikastutti sitä saksalaisen klassillisen filosofian, varsinkin Hegelin järjestelmän saavutuksilla, ja tämä järjestelmä vuorostaan johti hänet Feuerbachin materialismiin. Tärkein näistä saavutuksista on *dialektiikka*...»[5], kirjoitti Lenin.

Tällaiset olivat klassisen saksalaisen filosofian historialliset syntyedellytykset.

2. KANTIN »KRIITTINEN FILOSOFIA»

Immanuel Kant syntyi 1724 käsityöläisen poikana Königsbergissä. Siellä hän opiskeli ja toimi opettajana, yliopiston professorina ja myöhemmin myös sen rehtorina; siellä hän kirjoitti myös kaikki teoksensa ja siellä myös kuoli 1804.

Kant ei ollut ainoastaan filosofi, vaan myös huomattava luonnontieteilijä kosmogonian, fyysisen maantieteen ja antropologian alalla. Filosofisten aineiden lisäksi Kant opetti Königsbergin yliopistossa useita luonnontieteitä.

Kantin filosofinen kehitys jakautuu kahteen vaiheeseen. Ensimmäisessä vaiheessa (ennen 1770-luvun alkua) Kant koetti ratkaista filosofisia ongelmia – olemista koskevan kysymyksen sekä luonnonfilosofian, uskonnonfilosofian, etiikan ja logiikan kysymyksiä – lähtien siitä vakaumuksesta, että filosofia voidaan kehitellä ja perustella teoreettisena spekulatiivisena tieteenä, so. vetoamatta kokemuksen antamiin todistuksiin. Toisessa vaiheessa (1770-luvun alusta lähtien) Kant pyrki erottamaan tarkoin ilmiöt olioista sellaisina kuin ne ovat itsessään, »olioista sinänsä»; Kantin mielestä oliot sinänsä eivät esiinny kokemuksessamme. Kant koetti nyt todistaa, että oliot sinänsä eivät ole tiedostettavissa, että me tiedostamme vain »ilmiöt» eli sen tavan, jolla oliot sinänsä vaikuttavat meihin. Tässä vaiheessa Kant selvitteli tiedon koostumusta, alkuperää ja tiedon eri funktioiden pätevyyden rajoja. Tänä kautena muotoutunut oppi oli agnostisistinen. Itse Kant kutsui sitä »järjenkritiikiksi».

Kant oli tietoinen siitä, että hänen agnostisistinen oppinsa rajoittaa järjen mahdollisuuksia, koska se kieltää järjeltä kyvyn tiedostaa olioiden olemuksen ja katsoo sen tehtäväksi pelkkien ilmiöiden tiedostamisen. Kant arveli,

Kosmogonia – oppi maailmankaikkeuden synnystä

että järjen pätevyysalueen rajoittaminen pelkkiin ilmiöihin on välttämätöntä tieteen kehityksen kannalta, koska se pudottaa pohjan pois kaikenlaisilta loogisilta »todistuksilta» jumalan, tuonpuoleisen maailman yms. olemassaolosta. Silti Kant oli sitä mieltä, että jumalaan ei ainoastaan voi, vaan myös pitää uskoa, sillä ilman uskoa on mahdotonta sovittaa siveellisen tietoisuuden käskyä yhteen pahuuden olemassaolon kanssa.

Kantin filosofisessa kehityksessä kuvastui senaikaisen saksalaisen porvariston heikkous. Kant ei uskonut siihen, että paha voidaan hävittää yhteiskunnasta. Hän etsi lohdutusta jumalauskosta: harmonia ja siveellinen maailmanjärjestys eivät ole mahdollisia todellisessa, aistein havaittavassa elämässä, vaan intelligiibelissä, järjellä käsitettävässä maailmassa. Intelligiibeli maailma on ajateltavissa, mutta ei ole tiedostettavissa. Tieteellinen tiedostaminen eli tieto on ymmärryksenomaista eikä järjellistä. Usko jumalaan on takeena siitä siveellisestä järjestyksestä, jota ei voida löytää aistimaailmasta.

Vaikka Kantin aatekehityksen toisen vaiheen lopputulos oli eduksi uskolle, niin *tiellä*, jota kulkien Kant päätyi tähän tulokseen, ja *vaikuttimilla*, joista hän ryhtyi »järjen kritiikkiinsä», oli syvät tietoteoreettiset juurensa; nämä vaikuttimet olivat useinkin ristiriidassa sen tosiasian kanssa, että Kant pyrki löytämään uskon lähteen käytännöllisen järjen postulaateista. Hän yritti 1) selvittää eri tiedonlajien, tieteellisen ja filosofisen tiedon, lähteet; 2) saada selville, mihin matemaattisen ja luonnontieteellisen tiedon pätevyys perustuu; 3) tutkia tieteellisen ajattelun muotoja ja kategorioita ym.

Koska Kant kehityksensä toisessa vaiheessa katsoi filosofian päätehtäväksi järjen ym. tiedostamiskykyjen kritiikin, niin myöhemmin Kantin vuoden 1770 jälkeistä filosofiaa alettiin kutsua kriittiseksi filosofiaksi ja vuoden 1770 jälkeistä kautta hänen kehityksessään kriittiseksi kaudeksi. Ennen 1770-luvun alkua »kritiikki» oli vasta hahmottumassa Kantin filosofiassa eikä siis ollut vallitsevana, joten Kantin filosofisen kehityksen ensimmäisestä kaudesta alettiin käyttää nimitystä esikriittinen kausi.

Kantin esikriittisen kauden tuotannossa luonnontieteen kysymyksiä käsittelevät teokset ovat tärkeällä sijalla filosofisten teosten rinnalla. Näissä teoksissa Kant asetti kysymyksen luonnon kehityksestä. Toisin kuin Newton Kant yritti soveltaa senaikaisen luonnontieteen periaatteita sekä aurinkokunnan nykyisen rakenteen että aurinkokunnan synnyn selittämiseen.

Kant kehitteli kirjassaan *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Yleinen luonnonhistoria ja taivaan teoria, 1755) nerokkaan hypoteesin, jonka mukaan aurinkokunta on syntynyt valtavasta sumumassasta ja kehittynyt nykyiselleen Newtonin keksimien fysiikan lakien mukaisesti. Kant ei rajoittunut aurinkokunnan muodostumista koskevaan yleiseen teoriaan, vaan koetti ratkaista myös Maan historiaan liittyviä erikoiskysymyksiä. Hän oli yksi ensimmäisiä, jotka yrittivät selvittää vuoroveden roolin Maan historiassa ja sen vaikutuksen Maan vuorokautisen pyörimisliikkeen nopeuteen.

Fysiikassa Kant perusteli oppia liikkeen ja levon suhteellisuudesta kehittäen edelleen Galilein ja Descartesin aatteita. Biologiassa Kant hahmotteli eläinmaailman genealogisen jaottelun ajatuksen, jonka mukaan eri eläinluokat on sijoitettava eläinten alkuperän mukaan. Vihdoin tutkimuksissaan antropologian alalta Kant esitti ihmisrotujen luonnonhistorian ajatuksen. Engels toteaa, että Kantin näkemykset luonnon piirissä tapahtuvasta kehityksestä horjuttivat metafyysisen ajattelutavan jakamatonta herruutta luonnontieteessä. »Kantin teoria kaikkien nykyisten taivaankappaleiden synnystä pyörivistä sumumassoista oli tähtitieteen suurin edistysaskel Kopernikuksen jälkeen. Ensi kertaa horjutettiin kuvitelmaa, ettei luonnolla muka ole mitään historiaa ajassa... Tähän metafyysistä ajattelutapaa täydelleen vastaavaan kuvitelmaan Kant mursi ensimmäisen aukon, vieläpä niin tieteellisellä tavalla, että useimmat hänen käyttämistään todistusperusteista pätevät vielä tänä päivänä»[6], sanoo Engels.

Esittäessään oppia aurinkokunnan luonnollisesta alkuperästä ja kehityksestä Kant pysyi kuitenkin senaikaisissa koulukunnissa vallinneen *teleologian* l. tarkoitusperäisyysopin kannalla. Vaikka Kant tunnustikin maailman ke-

+Tarkoitusperäisyysoppi

hitysprosessin äärettömyyden, hän katsoi samalla, että tällä prosessilla on alku. Mekaniikan lait ilmenevät materiassa, mutta eivät johdu siitä, joten maailman syynä ei Kantin mukaan ole materia vaan jumala. Näin ollen Kant säilytti jumalallisen alkusyyn, joskin lievennetyssä muodossa: hän erotti jumalallisen luomistapahtuman luonnollisesta kehitysprosessista ja julisti tämän prosessin jumalan asioihinpuuttumisesta riippumattomaksi.

Kantin kriittisen kauden filosofiset teokset

Kantin esikriittisen kauden teokset osoittavat hänen olleen Leibnizin ja Wolffin rationalistisen filosofian vaikutuksen alaisena. Rationalistit, Kantin opettajat, arvelivat, ettei todellinen syyn ja vaikutuksen suhde eroa perusteen ja seurauksen välisestä loogisesta suhteesta. Humen vaikutuksesta Kant luopui tästä käsityksestä. Syyn ja vaikutuksen suhde on vain tosiasiallinen, kokemusperäinen suhde, sitä ei voida johtaa loogisen päättelyn tietä, niin että pelkkä logiikka ei riitä teoreettisen luonnontieteen perustelemiseen. Kant säilytti kuitenkin rationalismin opeista vakaumuksen, että kokemus ei voi olla sellaisten tieteiden (matematiikan ja luonnontieteen) lähteenä, joiden lauseilla on yleispätevä ja välttämätön merkitys, sillä kokemus on aina epätäydellinen, keskeneräinen eikä siis anna perusteita tämänkaltaisiin yleistyksiin. Myöskään järki ei Kantin mukaan voi olla tällaisten totuuksien lähteenä. Kuitenkin tietoa, jolla on yleispätevä ja välttämätön merkitys, eli Kantia lainataksemme varmaa tietoa on olemassa. Sen lähteenä ovat kokemuksesta riippumattomat ja sitä edeltävät havainnon ja ymmärryksen muodot.

Kantin kriittinen filosofia muotoutui 1770-luvun alkuun mennessä. Hän esitti tämän opin teoksissaan *Kritik der reinen Vernunft* (Puhtaan järjen kritiikki, 1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (Käytännöllisen järjen kritiikki, 1788) ja *Kritik der Urteilskraft* (Arvostelukyvyn kritiikki, 1790). Ensimmäisessä teoksessa Kant esitti tieto-oppinsa, toisessa etiikkansa ja kolmannessa estetiikkansa ja oppinsa luonnossa esiintyvästä tarkoitusperäisyydestä.

Kaikkien kolmen *Kritiikin* lähtökohtana on Kantin oppi olioista sinänsä ja ilmiöistä. Kantin mukaan on olemassa tajunnastamme (aistimuksista ja ajattelusta) riippu-

maton olioiden maailma; hän sanoo niitä olioiksi sinänsä. Tiedostaminen alkaa Kantin mukaan siitä, että oliot sinänsä vaikuttavat aistinelimiin ja aiheuttavat aistimuksia. Esittäessään teesin olioiden sinänsä olemassaolosta Kant oli materialisti. Tässä kohdin hän ei pitänyt ensisijaisena ihmistajuntaa, vaan aineellisen maailman olioita. Kuitenkin niin pian kuin Kant siirtyi tutkimaan tiedon muotoja ja sen pätevyyden rajoja, hän hylkäsi materialistisen näkökannan ja kehitti idealistisen tieto-opin. Hänen idealisminsa ilmeni väitteessä, että aistimukset sen paremmin kuin ymmärryksen käsitteet ja arvostelmat tai järjen käsitteet (ideat) eivät anna meille eivätkä voikaan antaa teoreettista tietoa olioista sinänsä. Niin varmoja kuin matematiikan ja luonnontieteiden yleispätevät ja välttämättömät totuudet ovatkin, ne eivät sisällä tietoa olioista sinänsä. Niiden tarjoama tieto koskee vain niitä olioiden puolia, ominaisuuksia ja suhteita, joihin tajuntamme muodot, so. aistimukset, käsitteet (kategoriat) ja arvostelmat, soveltuvat. Siitä taas, mihin näitä muotoja ei voida soveltaa, meillä ei voi olla minkäänlaista tietoa: oliot sinänsä eivät ole tiedostettavissa. Vain ilmiöt ovat tiedostettavissa. Näin ollen olioiden sinänsä tiedostamattomuus on Kantin mukaan periaatteellista laatua. Tosin kokemusperäinen tieto edistyy jatkuvasti, eikä tälle edistymiselle Kantin mielestä voida osoittaa mitään rajaa. Kokemustiedon rajaton edistyminen ei kuitenkaan tuo meitä lähemmäksi olioiden sinänsä tiedostamista. Oliot sinänsä ovat aina pysyneet ja tulevat pysymään tietomme ulkopuolella.

Kantin kriittisen filosofian peruspiirre on materialismin sovittaminen yhteen idealismin kanssa, agnostisismi. »Kun Kant myöntää, että käsityksiämme vastaa jokin meidän ulkopuolellamme oleva, jokin olio sinänsä, niin silloin Kant on materialisti. Kun hän selittää, että tämä olio sinänsä ei ole tiedostettavissa, että se on transkendentaalinen, tuonpuoleinen, niin Kant esiintyy idealistina»[7], sanoo Lenin. Oppi olioiden sinänsä tiedostamattomuudesta on idealistinen sikäli, että oliot sinänsä osoittautuvat Kantilla viime kädessä transkendenttisiksi, so. tuonpuoleisiksi, ajan ja avaruuden ulkopuolella oleviksi. Kant tarkasteli aikaa, avaruutta, määrää, laatua, syysuhdetta ym. objektiivisia suhteita ja yhteyksiä pelkästään havainnon ja ymmärryksen subjektiivisina muotoina.

Kantin tieto-oppi nojautui hänen arvostelmateoriaansa. Tieto ilmaistaan Kantin mukaan aina arvostelmana, jossa ajatellaan jotakin suhdetta tai yhteyttä kahden käsitteen, arvostelman subjektin ja predikaatin, välillä. Tämä yhteys on kahdenlaista. Eräissä arvostelmissa predikaatti ei ilmoita uutta tietoa objektista verrattuna siihen tietoon, joka sisältyy jo subjektiin. Kant nimitti tällaisia arvostelmia *analyyttisiksi*. Esim. lause »Kaikki kappaleet ovat ulottuvaisia» on analyyttinen arvostelma. Tässä arvostelmassa predikaatti, so. käsite ulottuvuus, ei ilmoita mitään *uutta* tietoa sen lisäksi, mikä sisältyy käsitteeseen kappale eli arvostelman subjektiin. Tarkastellessamme käsitettä kappale löydämme sen tuntomerkkien joukosta myös ulottuvuuden. Tämä tuntomerkki johdetaan loogisesti arvostelman subjektista, so. kappaleen käsitteestä.

On olemassa myös sellaisia arvostelmia, joissa subjektin ja predikaatin välistä suhdetta ei voida saada esiin pelkästään erittelemällä subjektia. Niissä predikaattia ei johdeta subjektista, vaan se liitetään subjektiin. Tällaisia arvostelmia Kant nimitti *synteettisiksi*. Esimerkkinä synteettisestä arvostelmasta on lause »Eräät kappaleet ovat painavia». Kappaleen käsite ei sisällä välttämättömästi tuntomerkkiä »painavuus», se yhdistetään ajatuksessa kappaleen käsitteeseen; Kant nimitti tällaista yhdistämistä *synteesiksi*. Edelleen, Kant jakoi synteettiset arvostelmat kahteen luokkaan. Eräissä synteettisissä arvostelmissa predikaatti suhteutetaan subjektiin siksi, että tämä yhteys ilmenee kokemuksesta. Tällainen on esim. arvostelma »Eräät joutsenet ovat mustia». Kant kutsui tällaisia synteettisiä arvostelmia *aposteriorisiksi*. Toisen luokan muodostavat ne synteettiset arvostelmat, joissa predikaatin ja subjektin välinen yhteys ei voi perustua kokemukseen. Sitä ajatellaan ennen kokemusta olevaksi ja siitä riippumattomaksi yhteydeksi. Kant käytti näistä synteettisistä arvostelmista nimitystä *aprioriset* arvostelmat. Tämäntyyppisiin arvostelmiin kuuluu esim. lause »Kaikella tapahtumisella on syynsä». Kantin mukaan tämä arvostelma on apriorinen, koska siinä ajatellaan sellaista yhteyttä subjektin ja predikaatin välillä, joka ei voi perustua kokemukseen; arvostelmassa on kyse *kaikesta* tapahtumisesta, kun

taas kokemuksesta me voimme tuntea vain osan siitä, mitä tapahtuu.

Koska Kant antoi apriorisille synteettisille arvostelmille ensisijaisen merkityksen, niin hän muotoili tärkeimpänä pitämänsä kysymyksen tiedon lähteistä, sen lajeista ja sen rajoista kysymyksenä siitä, miten aprioriset synteettiset arvostelmat ovat mahdollisia kussakin tiedon lajissa. Kantia kiinnosti pääasiallisesti kolme tiedon lajia: matematiikka, teoreettinen luonnontiede ja »metafysiikka» (kaiken olevaisen spekulatiivinen tiedostaminen). Siksi hän asetti apriorisia synteettisiä arvostelmia koskevan kysymyksen kolmenlaisessa muodossa: 1) miten tällaiset arvostelmat ovat mahdollisia matematiikassa; 2) miten ne ovat mahdollisia teoreettisessa luonnontieteessä ja 3) ovatko ne mahdollisia metafysiikassa. Tutkimusta, joka selvittelee aprioristen synteettisten arvostelmien mahdollisuutta tieteellisessä ja filosofisessa tiedossa, Kant kutsui transsendentaaliseksi ja omaa oppiaan, jossa hän koetti antaa vastauksen edellä mainittuihin kysymyksiin, transsendentaaliseksi idealismiksi.

Näiden kolmen kysymyksen ratkaisemisen Kant liitti kolmen tärkeimmän tietokyvyn – *havainnon, ymmärryksen* ja *järjen* – tutkimiseen. Havainto on aistimiskyky, ymmärrys on kyky muodostaa käsitteitä ja arvostelmia ja järki kyky tehdä päätelmiä, jotka yltävät »ideoihin». Ideat ovat kaikkien ehdonalaisten ilmiöiden ehdotonta ykseyttä koskevia järkikäsitteitä.

Oppi aistimellisen tiedon muodoista

Kysymystä, miten aprioriset synteettiset arvostelmat ovat mahdollisia matematiikassa, Kant tarkasteli opissaan aistimellisen tiedon muodoista. Hänen mielestään matemaattisen tiedon elementit eivät ole käsitteitä, vaan aistimellisia näkemyksiä eli havainnollisia mielteitä (aistimellisia »intuitioita»). Matematiikan lauseissa subjektin ja predikaatin synteesi perustuu joko avaruuden havaitsemiseen (geometriassa) tai ajan havaitsemiseen (aritmetiikassa)[8]. Avaruus on ulkoisen aistihavainnon apriorinen muoto. Juuri apriorisuus takaa Kantin mukaan avaruushavaintojen ehdottoman yleispätevyyden ja välttämättömyyden. Aivan samoin aika on sisäisen aistihavainnon

apriorinen muoto. Apriorisuus takaa myös aikahavainnoille ehdottoman yleispätevyyden ja välttämättömyyden. Tämä oppi ajasta ja avaruudesta aistihavainnon apriorisina muotoina on subjektiivista idealismia. Kantilla aika ja avaruus lakkaavat olemasta itse olioiden olemismuotoja. Ne muuttuvat apriorisiksi havaintomuodoiksi.

Aprioriset synteettiset arvostelmat ovat mahdollisia matematiikassa siksi, että kaikki matematiikan lauseet perustuvat Kantin mukaan apriorisiin havaintomuotoihin, aikaan ja avaruuteen. Matematiikan totuuksien ehdoton yleispätevyys ja välttämättömyys eivät kuulu itse olioihin, niillä on merkitystä vain ihmismielelle, jolle ovat ominaisia aistihavainnon aprioriset muodot. Jos olisi olemassa jokin henki, joka olisi järjestynyt toisin kuin ihmishenki, se ei pitäisi matematiikan totuuksia eittämattöminä.

Oppi ymmärryksen apriorisista muodoista. Kategoriat

Kantin mukaan aprioriset synteettiset arvostelmat mahdollistuvat teoreettisessa luonnontieteessä *kategorioiden*, kokemuksen aineksesta riippumattomien ymmärryksen käsitteiden, ansiosta. Kantin oppi ymmärryksen kategorioista on yhtä idealistinen kuin hänen oppinsa havainnon muodoista. Kantilla kategoriat eivät ole olemisen muotoja, vaan ymmärryksemme käsitteitä. Nämä käsitteet eivät ole aistikokemuksen sisällön heijastusta, vaan pelkkiä muotoja, joihin ymmärrys sijoittaa aistihavainnon tarjoaman aineksen. Tällaisina käsitteinä kategoriat ovat apriorisia. Ne eivät kehity; Kantilla ei juuri tapahdu siirtymistä yksistä kategorioista toisiin kategorioihin.

Kantin oppi havainnosta ja ymmärryksestä on johdatusta tieto-oppiin. Kantin mukaan aistimukset enempää kuin käsitteetkään eivät sinänsä vielä anna tietoa. Aistimukset ovat ilman käsitteitä »sokeita» ja käsitteet ilman aistimuksia »onttoja». Tieto edellyttää aina aistimusten ja käsitteiden yhdistämistä (synteesiä). Sen vuoksi Kantin eteen nousi kysymys: millä tavoin aistihavaintojen moninaisuus muuttuu ymmärryksen aprioristen muotojen välityksellä ykseydeksi? Kantin mielestä tämän ykseyden korkein ehto ei ole itse esineen aineellinen ykseys, vaan itsetajunnan apriorinen ykseys, joka on ennen kaikkinaista aistihavaintojen yhdistämistä. Kyseinen ykseys ei riipu aistihavaintojen konkreettisesta sisällöstä ja on sen vuoksi muodollista.

Oppi luonnontieteen mahdollisuuden tietoteoreettisista edellytyksistä

Kant kehitteli varsin mutkikkaan teorian kategorioiden eli puhtaiden ymmärryksen käsitteiden ja aistihavainnon muotojen välisen synteesin (yhteyden) välittävistä muodoista. Tärkeä merkitys tässä ajatusrakennelmassa on opilla puhtaiden ymmärryksen käsitteiden »skematismista» eli »kuvionomaisesta» synteesistä, ts. apriorisesta toimituksesta, jonka avulla aistivaikutelmat alistetaan kategorioiden alaisuuteen.

Lähtökohtanaan kategoriaoppi Kant antoi vastauksen »kritiikin» toiseen kysymykseen: miten teoreettinen luonnontiede on mahdollinen? Samalla hän antoi vastauksen yleisempään kysymykseen: miten objektiivista merkitystä omaava tieto on mahdollinen? Tiedon objektiivisuudella Kant ei tarkoittanut ulkokohtaisen todellisuuden heijastusta meidän tiedossamme, vaan loogista yleispätevyyttä ja välttämättömyyttä.

Kantin mukaan kaikki luonnontieteiden lauseet pohjautuvat yleisiin ja välttämättömiin lakeihin. Niin suuresti kuin luonnontieteiden tutkimuskohteet eroavatkin toisistaan, niistä voidaan saada tieteellistä tietoa vain sillä ehdolla, että ymmärrys ajattelee luonnon esineitä ja ilmiöitä seuraavien kolmen lain: 1) substanssin säilymislain, 2) kausaalilain ja 3) substanssien vuorovaikutuksen lain alaisiksi. Nämä yleiset ja välttämättömät lait eivät kuitenkaan kuulu itse luontoon, vaan ainoastaan meidän ymmärrykseemme. Ne ovat ymmärrykselle kaikkien sen ajateltavissa olevien asioiden yhteyden korkeimmat aprioriset lait. Tajuntamme itse rakentaa esineen, mutta ei siinä mielessä, että se synnyttäisi esineen tai antaisi sille olemassaolon, vaan siinä mielessä, että se antaa tiedon esineelle muodon, jonka turvin se vasta voidaankin tiedostaa, nimittäin yleспätevän ja välttämättömän tiedon muodon. Tällä perusteella Kant päätteli, etteivät ymmärryksemme muodot sovittaudu luonnon esineisiin, vaan päinvastoin luonnon esineet sovittautuvat ymmärryksen muotoihin. Ymmärryksemme löytää luonnosta vain sen, minkä se itse

sisällyttää luontoon ennen kokemusta ja kokemuksesta riippumatta, omien muotojensa välityksellä.

Kant päätteli siitä, että oliot sinänsä eivät ole tiedostettavissa. Havainnon muodot, so. aika ja avaruus, enempää kuin ymmärryksen käsitteet ja tiedon korkeimmat periaatteetkaan (substanssin säilymislaki, kausaalilaki ja substanssien vuorovaikutuksen laki) eivät kuulu olioihin sinänsä. Luonto yleispätevän ja välttämättömän tiedon esineenä on tiedon muodon kannalta itse tajunnan rakentama. Kantin johtopäätös, jonka mukaan tajunta itse rakentaa tieteen tutkimuskohteen, on subjektiivista idealismia. Kantin johtopäätös, että oliot sinänsä eivät ole tiedostettavissa, on agnostisismia.

Kysymys metafysiikan mahdollisuudesta. Transsendentaalinen dialektiikka

Kantin »kritiikin» kolmas peruskysymys koskee aprioristen synteettisten arvostelmien mahdollisuutta metafysiikassa, so. teoreettisessa filosofiassa. Tämän kysymyksen tarkastelun Kant yhdisti *järjen* tutkimiseen. Tavanomaisessa logiikassa järjellä tarkoitetaan päättelemiskykyä. Kant tarkasteli järkeä päättelemiskykynä, joka johtaa ideoiden syntyyn. Ideat ovat Kantin mukaan ehdotonta koskevia käsitteitä; koska kaikki, mikä on annettu meille kokemuksessa, on ehdonalaista, niin järjen esine on sitä, mitä ei koskaan voida havaita aistein kokemuksessa. Järki muodostaa Kantin mielestä kolme ideaa: 1) idean sielusta kaikkien ehdonalaisten psyykkisten ilmiöiden ehdottomana totaliteettina; 2) idean maailmasta kausaalisesti määräytyneiden ilmiöiden (syiden ja vaikutusten) loputtoman sarjan ehdottomana totaliteettina ja 3) idean jumalasta kaikkien ehdonalaisten ilmiöiden ehdottomana syynä.

Kant piti mahdollisena vain ehdonalaisia psyykkisiä ilmiöitä tutkivaa tiedettä, mutta ei filosofista tiedettä, joka tutkisi näiden ilmiöiden ehdotonta ykseyttä. Aivan samoin luonnontieteet ovat mahdollisia vain sikäli, mikäli ne tutkivat maailmassa tapahtuvia ja aina ehdonalaisia ilmiöitä; sitä vastoin filosofinen tiede, joka tarkastelisi maailmaa ehdottomana kokonaisuutena, ei ole mahdollinen. Vihdoin myös filosofinen tiede jumalasta kaiken olevan tai kaikkien ilmiöiden ehdottomana syynä on periaatteessa mahdoton.

Kant kumosi kaikki teoreettiset todistukset jumalan

olemassaolosta. Hän osoitti niiden perustuvan ajatusvirheeseen: jumalan olemassaolo johdetaan niissä jumalan käsitteestä. Kuitenkaan mistään käsitteestä ei voida johtaa sen olemassaoloa, mitä tässä käsitteessä ajatellaan. Olemassaolo voidaan todeta vain kokemuksessa. Kantin mukaan jumalan olemassaoloon pitää *uskoa*, sillä tätä uskoa vaatii meidän »käytännöllinen järkemme», ts. siveellinen tietoisuutemme. Hänen mielestään ilman uskoa jumalaan ei voi olla mitään varmuutta siveellisen maailmanjärjestyksen olemassaolosta.

Kant asetti järjen ideoita koskevien pohdiskelujensa tulokset tuon ajan saksalaisten filosofien ja teologien käsitysten vastakohdaksi. Saksan yliopistoissa opetettiin tuolloin kaikkia Kantin hylkäämiä »teoreettisia» filosofisia tieteitä: »sielutiedettä», »maailmaa tutkivaa tiedettä» ja »jumalaa tutkivaa tiedettä». Nämä »tieteet» muodostivat kokonaisuuden, josta silloin käytettiin nimitystä »metafysiikka». Kant hylkäsi tämän metafysiikan teoreettisena tieteenä. Kuitenkin hän väitti metafysiikan pysyvän filosofian pääosana, mutta ei enää *teoreettisena* tieteenä, vaan järjen kritiikkinä, joka toteaa teoreettisen järjen rajat ja osoittaa välttämättömäksi siirtymisen teoreettisesta järjestä käytännölliseen järkeen, so. etiikkaan.

Kantin järjen ideoiden kritiikkiä käsittelevistä tutkimuksista on pantava merkille oppi puhtaan järjen ristiriidoista (antinomioista), jolla oli suuri vaikutus klassisen saksalaisen idealismin myöhempään kehitykseen. Kantin mukaan järjen yritys antaa teoreettinen vastaus kysymykseen, mitä on maailma ehdottomana kokonaisuutena, johtaa vastakkaisiin tuloksiin, nimittäin: voidaan todistaa sitovasti, ettei maailmalla ole alkua ajassa eikä rajoja avaruudessa, mutta yhtä sitovasti voidaan todistaa, että se on syntynyt jonakin ajanhetkenä ja on paikallisesti rajallinen. Voidaan todistaa sitovasti, että ainehiukkaset, joista maailma koostuu, ovat jaettavissa loppumattomiin, mutta myös todistaa, että ne ovat jaottomia. Voidaan todistaa, että maailmassa kaikki tapahtuu vain välttämättömien olosuhteiden pakosta, mutta yhtä hyvin voidaan todistaa, että joitakin tekoja ja toimia voidaan suorittaa vapaasta tahdosta.

Kant korosti, että järki ajautuu väistämättömästi näihin ristiriitoihin; järki on siis luonteeltaan ristiriitainen. Kantille lankeaa ansio siitä, että hän oivalsi dialektisten

ristiriitojen kuuluvan välttämättömästi järkeen. Kuitenkin Kant väitti samalla, että hänen järjessä keksimänsä ristiriidat ovat vain näennäisristiriitoja. Ne kaikki saavat alkunsa siitä väärästä ajatuksesta, että maailma ehdottomana kokonaisuutena voi muka olla spekulatiivisen teoreettisen tarkastelun kohteena. Niin pian kuin filosofit luopuvat turhista yrityksistä vastata kysymykseen, mitä on maailma ehdottomana kokonaisuutena, myös maailmaa koskevat ristiriitaiset arvostelmat poistuvat. Maailmasta ehdottomana kokonaisuutena ei voida väittää, että se on äärellinen tai ääretön, että sen hiukkaset ovat jaollisia tai jaottomia. Kaikki nämä väitteet ovat kestämättömiä, sillä ehdottomana kokonaisuutena maailma on tiedostamaton olio sinänsä.

Kantin etiikka

Mitä tulee välttämättömyyden ja vapauden väliseen ristiriitaan, niin Kantin mukaan se ei ole todellinen ristiriita: ihminen näet käyttäytyy eräässä suhteessa välttämättömästi ja toisessa suhteessa vapaasti. Ihminen toimii välttämättömyyden pakosta sikäli, mikäli hän ajatuksineen, tunteineen ja haluineen on »ilmiö» muiden luonnon »ilmiöiden» joukossa ja tässä mielessä ilmiöiden maailmassa vallitsevan välttämättömyyden alainen. Samainen ihminen on kuitenkin myös siveellinen olento, siveellisen tietoisuuden subjekti. Siveellisenä olentona hän kuuluu jo intelligiibelien olioiden sinänsä maailmaan. Tässä suhteessa ihminen on vapaa. Kant käsitti siveyslain ehdottomaksi käskyksi, josta hän käytti nimitystä kategorinen imperatiivi. Siveyslaki vaatii, että jokainen yksilö käyttäytyisi siten, että hänen persoonallisesta käyttäytymissäännöstään voisi tulla kaikkien sääntö. Jos siveyslain mukaisten tekojen taustalla on tunneperäinen taipumus, niin tällaista käyttäytymistä ei Kantin mukaan vielä voida pitää moraalisesti arvokkaana. Teko on moraalisesti arvokas vain siinä tapauksessa, että se suoritetaan kunnioituksesta siveyslakia kohtaan. Kokemus osoittaa, että yksilön moraalisen (tai moraalittoman) käyttäytymisen ja hänen onnellisuutensa (tai onnettomuutensa) välillä ei jokapäiväisessä elämässä ole välttämätöntä vastaavuussuhdetta. Vaikka etiikkaa ei pidä rakentaa jokapäiväisen elämänonnen tavoitteluun, niin siveellinen tietoisuutemme ei voi hyväksyä sitä ristiriitaa, joka vallitsee jokapäiväisessä elämässä ihmisen moraalisen käyttäytymisen ja sen tuloksen välillä, ja vaatii oikeudenmukaista vastaavuutta. Koska siveellinen tietoisuus ei löydä tätä vastaavuutta ilmiöiden maailmasta, sen on pakko uskoa, että vastaavuus toteutuu intelligiibelissä maailmassa. Sellaiset käsitteet kuin »vapaus», »kuolemattomuus» ja »jumala» johtuvat Kantin mukaan uskosta intelligiibeliin maailmaan (kuten edellä mainitsimme, intelligiibeli merkitsee Kantilla »intelligenssin *ajateltavissa oleva*, mutta intelligenssille *käsittämätön*»). »Vapauden», »kuolemattomuuden» ja »jumalan» olemassaolo ei ole teoreettisesti todistettava totuus, vaan käytännöllisen järjen välttämätön postulaatti eli vaatimus.

Vaikka Kant rajoittikin tietoa uskon hyväksi, hän pyrki samalla vähentämään etiikan riippuvuutta uskosta. Vastoin protestanttisten ja katolisten teologien oppeja Kant väitti, että siveellisyys ei perustu uskontoon, vaan päinvastoin uskonto perustuu siveellisyyteen.

Kantin estetiikka

Pelkän teoreettisen tiedon avulla ei Kantin mukaan voida siirtyä aistein havaittavasta luonnon maailmasta intelligiibeliin vapauden maailmaan. Järkemme tuntee kuitenkin tarvetta ajatella luontoa sillä tavalla kuin siinä olisi mahdollista saavuttaa päämääriä vapauden lakien mukaan. Tätä tarvetta palvelee arvostelukyky eli kyky ajatella erityistä yleiseen sisältyvänä. Me käytämme arvostelukykyä arvioidessamme taideteoksia ja tarkastellesamme rakenteeltaan tarkoituksenmukaisia luonnon organismeja. Kummassakaan tapauksessa ajattelumme ei anna meille *teoreettista* tietoa. Tarkoitusperäisyys ei ole teoreettisen järjen käsite, se ei kuulu myöskään luonnontieteiden käsitevarastoon. Se on vain reflektoivan arvostelukykymme välttämätön näkökanta, jolloin arvostelukyvyn tehtävänä on osoittaa tai löytää yleinen esillä olevaa erityistä varten.

Kantin mukaan taideteosten esteettiselle arvioinnille on erikoista se, ettei esteettinen arvostelma perustu käsitteeseen, vaan esteettisen esineen *muodon* tarkastelun tuottamaan erikoislaatuiseen tyydytykseen. Tässä mielessä esteettinen arvostelma on subjektiivinen, eikä siihen sisälty-

vää arvostusta voida todistaa. Kuitenkin me lausumme esteettisen arvostelman siten, kuin sen ilmaisemalla arvostuksella olisi kaikille yleispätevä ja välttämätön merkitys. Tässä mielessä esteettinen arvostelma on enemmän kuin pelkkä subjektiivisen maun lausuma. Taideteos esiintyy esteettisessä arvostelmassa tarkoituksenmukaisena, ei kuitenkaan niin, että sen tarkoituksenmukaisuus olisi pakotettu taiteilijalle ulkoapäin. Se on »tarkoituksenmukaisuutta ilman tarkoitusta». Tästä näkemyksestä seurasi, että korkeimmaksi taidemuodoksi on katsottava sellainen taide, jolla ei ole lainkaan tarkoitusta eikä esinettä (esim. arabeskit). Tällainen näkemys tähdensi *muodon* merkitystä taideteokselle ja väheksyi sisältöä. Kuitenkin vastoin tätä käsitystä Kant tunnusti korkeimmaksi taidemuodoksi *runouden* taiteena, joka yltää »esteettisiin ideoihin», kykyyn kuvata »ideaalia».

Luonnon organismit muodostavat Kantin mukaan reflektoivan arvostelukyvyn toisen sovellutusalueen. Aistimaailman ilmiöinä ja ymmärryksenomaisen tiedon esineinä ne on alistettava yksinomaan luonnon mekaanisen lainmukaisuuden käsitteen alaisuuteen. Järjenesineinä taas ne täytyy alistaa tarkoitusperäisyyden käsitteen alaisuuteen. Nämä kaksi tarkastelutapaa eivät ole olemassa vain erillä toisistaan, vaan tieto edellyttää niiden yhdistämistä. Ihmisymmärrys ei kuitenkaan havaitse niiden yhteenkuuluvuutta.

Tämä oppi vastasi sitä luonnontieteen kehitystasoa, jolloin organismien tarkoituksenmukainen rakenne oli jo todettu, mutta ei vielä ollut löydetty tieteellisiä selitysperusteita niille elollisen luonnon kehityslaeille, jotka vaikuttaessaan suunnattomien ajanjaksojen kuluessa ovat voineet synnyttää organismeissa nykyisin havaittavan tarkoituksenmukaisen rakenteen.

Kantin yhteiskunnalliset ja poliittiset katsomukset

Kantin yhteiskunnalliset ja poliittiset katsomukset muotoutuivat Ranskan ja Englannin valistuksen, varsinkin Rousseaun oppien, vaikutuksesta. Rousseauhon liittyen Kant kehitteli ajatuksen kansasta korkeimman vallan haltijana (kansan suvereniteetti). Saksalaisen porvariston teoreetikkona Kant osoitti kuitenkin epäjohdonmukaisuutta. Niinpä hän väitti, että kansan suvereniteetti ei ole toteu-

tettavissa ja että kansan tahdon tulee pysyä kokonaan olemassaolevan vallan alaisena. Kant asetti Rousseaun esittämää demokraattista kansanvallan ihannetta vastaan Hobbesin ihanteen, olemassaolevan korkeimman valtiomahdin rajoittamattomien valtuuksien periaatteen. Hänen mielestään ei voida sallia kansanvallankumousta eikä edes kansalaisten järkeilyjä korkeimman vallan alkuperästä, sillä tämä kaikki voi johtaa valtion luhistumiseen.

Vaikka Kant rajoittikin roimasti toiveita yhteiskuntajärjestelmän edistymisestä, hän ei kuitenkaan kiistänyt sitä, että vallitseva asiaintila vaatii parannusta ja että se voidaan muuttaa. Niinpä hän hylkäsi saksalaisten feodaaliherrojen väitteen, että kansa »ei ole kypsä vapauteen».Kant selitti, että tällaisen ajattelutavan vallitessa vapaudesta ei koskaan tule totta.

Kantin oikeuskatsomusten reaalinen perusta ja edistyksellinen suuntaus ilmenivät siinä, että hän asetti yksityisomistusoikeuden pohjalta lähtevän porvarillisen oikeusjärjestyksen feodaalisen mielivallan vastakohdaksi. Kantin oikeuskatsomuksia hallitsi porvarillinen käsitys omistuksesta; tämä käsitys heijastui mm. perhesuhteiden oikeudelliseen sääntelyyn. Kansalaisvapauden Kant käsitti henkilön oikeudeksi noudattaa vain niitä lakeja, jotka tämä henkilö itse on hyväksynyt. Tällaisen vapauden täytyy olla valtion jokaisen kansalaisen luovuttamatonta omaisuutta. Kant myönsi kaikkien kansalaisten yhdenvertaisuuden lain edessä.

Yksityishenkilöiden ja valtioiden välinen rauha on Kantin mukaan ihanteellinen yhteiskuntatila. Tämä rauha on kuitenkin hyvin etäinen päämäärä, joka häipyy epämääräiseen tulevaisuuteen. Historiallisesti todellinen elämä ei ole mikään rauhantila, vaan taistelua, lakkaamatonta antagonismia ihmisten välillä. Vaikka Kant ei tutkinut kovinkaan laajasti historianfilosofian kysymyksiä, hän tuli kuitenkin siihen ajatukseen, että historiallisen tapahtumisen ristiriitaisuus on ihmissuvun kehittymisen välttämätön ehto. Historiallisen tapahtumisen ristiriitaisuus ilmenee olennaisesti siinä, että ihmiset ovat samalla kertaa taipuvaisia yhdistymään yhteisöksi ja vastustamaan pahansuopuutensa takia toisiaan, mikä saattaa johtaa yhteisön hajoamiseen. Kantin mukaan ilman tätä antagonismia ja siihen liittyviä kärsimyksiä ja onnettomuuksia ei mikään edistys, mikään kehitys olisi mahdollista.

Kantin filosofiaan sisältyvät ristiriitaisuudet antoivat aiheen arvostella tätä filosofiaa muiden filosofisten suuntausten kannalta, jotka pyrkivät filosofiassa noudattamaan johdonmukaisesti periaatteellista linjaa, kun taas Kant kallistui dualismiin. Leninin sanontaa käyttääksemme yhdet alkoivat arvostella Kantia oikealta, toiset vasemmalta. Vasemmalta arvostelivat Kantia materialistit, mutta eivät meistä riippumattomien esineiden olemassaolon tunnustamisesta, olioiden sinänsä olemassaolon tunnustamisesta (siitä kaikki materialistit olivat samaa mieltä Kantin kanssa), vaan agnostisismista ja subjektivismista, kykenemättömyydestä johtaa tieto objektiivisesta lähteestä[9]. Oikealta arvostelivat Kantia skeptikot ja idealistit, eivät kuitenkaan agnostisismista, vaan »sen agnostisismille vastakkaisen Kantin olettamuksen kumoamiseksi, että on olemassa olio sinänsä, vaikkakin tiedostamaton, intelligiibeli, tuonpuoleinen, – että on olemassa välttämättömyys ja syysuhde, vaikkapa vain apriorinen»[10].

1800-luvun materialistit Feuerbach, Tšernyševski ym. kehittivät yksityiskohdittain Kantin filosofian kritiikin vasemmalta. Oikealta kantilaisuutta ryhdyttiin kritisoimaan vielä Kantin elinaikana. Tämän kritiikin merkittävin edustaja oli Fichte.

3. FICHTEN SUBJEKTIIVINEN IDEALISMI

Johann Gottlieb Fichte syntyi 1762 talonpoikaisperheeseen. Hänen lahjakkuutensa tuli jo varhain ilmi, ja onnellisten olosuhteiden ansiosta hän sai koulutuksen. Vuonna 1794 Fichte kutsuttiin Jenan yliopistoon filosofian oppituolin haltijaksi ja toimi siellä vuosina 1794–1799. Vuonna 1799 häntä syytettiin ateismin propagandasta ja erotettiin yliopistosta. Fichte muutti Berliiniin. Berliinin-kaudella hänen innostunut suhtautumisensa Ranskan vallankumoukseen viileni. Fichte kehitteli porvarillis-nationalistisia käsityksiä, hänestä tuli yksi Saksan porvarillisen vapausliikkeen ideologeja. Aikana, jolloin Saksa oli Napoleonin armeijan miehittämä, Fichte piti Berliinissä suurelle yleisölle esitelmäsarjan *Reden an die deutsche Nation* (Puheita Saksan kansalle). Hän kehotti Saksan kansaa valveutumiseen ja yhdistymiseen sekä kasvatusjärjestelmän uudistamiseen. Tällöin hän muotoili kansan ensisijaisuutta valtiosta koskevan teesin. Kun oli puhjennut uusi sota Napoleonia vastaan (1813), Fichte liittyi vapaaehtoisten riveihin. Vuonna 1814 hän kuoli sairastuttuaan lavantautiin eräässä saksalaisessa sotasairaalassa.

Teoreettisen ja käytännöllisen filosofian ongelmien keskinäissuhde

Aloitettuaan Saksan feodaalisten olojen kritiikistä ja antauduttuaan taisteluun Saksan yhdistymisen puolesta Fichte toi opissaan etualalle käytännöllisen filosofian kysymykset, nimittäin moraalin ja valtiorakenteen tutkimuksen. Kantin tavoin Fichte lähti siitä, että teoreettisen ja käytännöllisen järjen keskinäisessä suhteessa primaatti eli ensisijaisuus kuuluu käytännölliselle järjelle.

Saksan kapitalististen suhteiden kehittymättömyys ja saksalaisen porvariston poliittinen heikkous ja takapajuisuus aiheuttivat sen, että niinkin syvällisillä hengillä kuin Fichte oli käytännön käsite vääristyi ja sai idealistisen leiman. Fichte palautti käytännön pelkän siveellisen tietoisuuden toimintaan. Hän kehitti poliittiset vaatimuksensa abstraktisen järjen, siveellisen tietoisuuden vaatimuksina.

Fichten käytännöllisen filosofian edellytyksenä oli vakaumus siitä, että moraaliperiaatteiden tulee pohjautua ankaran tieteelliseksi järjestelmäksi yhdistettyihin vankkoihin teoreettisiin perusteisiin. Tässä tarkoituksessa on selvitettävä, mitä on filosofia tieteenä tai yleisesti katsoen mikä tekee tieteen tieteeksi. Tämän mukaisesti Fichte esitti filosofisen oppinsa tieteenteoriana eli tieteisoppina (Wissenschaftslehre). Tiedettä käsittelevänä teoreettisena tieteenä filosofian täytyy osoittaa kaiken tiedon perusperiaate. Kyseessä on kaikkien tieteiden korkein, ehdoton periaate, ja sen täytyy ilmaista toimintaa. Tieteet eivät lähde välittömästi tästä perusperiaatteesta, mutta se muodostaa kuitenkin niiden perustan. Siitä voidaan johtaa kaikkien erityistieteiden perusväittämät.

Fichten pääteos *Wissenschaftslehre* (Tieteisoppi, 1794) ei käsittele *olemista* vaan *tiedettä*. Fichte oli lujasti vakuuttunut olemisen tiedostettavuudesta. Toisin kuin Kant hän perusti *Tieteisopissaan* tietoteorian subjektiivis-idealistisen olemisteorian pohjalle. Fichte hylkäsi Kantin väittämän olion sinänsä tiedostamattomuudesta. Hän arvosteli Kantia, mutta ei materialismin kannalta, vaan subjektiivi-

sen idealismin kannalta, joka oli johdonmukaisempaa kuin Kantin idealismi. Fichten opin mukaan ensisijainen, kaikenkäsittävä, määräävä todellisuus on absoluuttinen minä. Tämä idealistisesti käsitetty subjekti on »metafyysisesti mukailtu *henki* luonnosta *erotettuna*»[11].

Fichten vakaumuksen mukaan filosofiassa voi olla vain kaksi perustavaa näkökantaa: joko materialismi (josta Fichte käytti nimitystä dogmatismi) tai idealismi. Se kummalle kannalle filosofi asettuu, ei riipu kysymyksen teoreettisesta tarkastelusta, vaan filosofin käytännöllisestä taipumuksesta. Materialisti kulkee olemisesta tajuntaan. Kuitenkin Fichten mukaan on mahdotonta selittää, miten aineellinen oleminen voi muuttua tajunnaksi, mielteeksi. Idealisti sitä vastoin kulkee tajunnasta olemiseen. Tämä siirtymä on Fichten mielestä täysin toteutettavissa, sillä minä voin kohdistaa tajuntani omaan ajatustoimintaani. Silloin ajattelu muuttuu olemiseksi suhteessa tajuntaani. Tässä mielessä tajunnan pohjalta lähtevä idealismi on Fichten mukaan asetettava materialismin edelle.

Fichte lähti liikkeelle välittömästi annetusta, so. toimivan subjektin eli minän intuitiosta. Minä sulkee piiriinsä kaiken ajateltavissa olevan. Fichte käsitti minän toiminnan etenemiseksi alkuperäisestä asettamuksesta tai ajatuksesta vastakkaiseen asettamukseen ja siitä kolmanteen asettamukseen, joka on kahden ensimmäisen ykseys eli synteesi. Alkuminän ohessa täytyy Fichten mielestä edellyttää jokin ei-minä, ts. tajunnan rinnalla täytyy olla luonto, subjektin rinnalla on oltava objekti. Fichte myönsi, että ei-minä, luonto, objekti eivät ole ainoastaan olemassa, vaan myös vaikuttavat minään ja jossain suhteessa määräävät sen toimintaa. Minän täytyy välttämättä kokea jonkinlainen »sysäys» sitä vastassa olevan ei-minän taholta.

Fichte korosti, että me emme voi tietää käsitteellisesti, millä tavoin objektin, ei-minän, taholta tuleva sysäys määrää minän, tajuntamme, toimintaa. Me vain koemme *välittömästi* ei-minän sysäyksestä määräytyvän toiminnan, mutta emme tiedosta sitä. Näin ollen teoreettinen toiminta perustuu tajuttomaan toimintaan. Minän toiminnalla Fichte tarkoitti lähinnä yksilön *siveellistä käyttäytymistä.* Ihmistoiminnan tarkoituksena on moraalilain toteuttaminen, velvollisuuden täyttäminen. Moraalilain täyttymystä estävät ihmisen luontaiset taipumukset. Niiden aiheuttaja-

na on ihmisen fyysinen luonto, joka on yhteydessä koko maailmaan. Tämä onkin minän vastakohta eli ei-minä, joka kannustaa minää toimintaan. Fichten mielestä siveyslaki täyttyy vain sillä ehdolla, että ihminen voittaa aistilliset taipumuksensa. Mitä voimakkaammin aistillinen luonto vaikuttaa ihmiseen, sitä suuremman moraalisen merkityksen saa siveyslain voitto taipumuksesta.

Fichte selitti tällöin, ettei hänen ei-minänsä suinkaan ole Kantin olio sinänsä. Kantilla olio sinänsä sijaitsee tajunnan rajojen *ulkopuolella.* Fichtellä taas ei-minä (vastoin sitä, mitä hän väitti edellä) ei voi olla olemassa tajunnasta riippumattomana oliona sinänsä. Se on tajunnan erikoisen toiminnan tuote. Tämä toiminta on senlaatuista, että me emme ole tietoisia siitä silloin kun se tapahtuu. Tavanomainen ajattelu ei sen vuoksi tiedä mitään tämän toiminnan olemassaolosta, sen täytyy välttämättä luulla kyseisen toiminnan tuotteita olioiksi, jotka muka ovat olemassa sinänsä, tajunnasta riippumatta, ja jotka muka vaikuttavat tajuntaan.

Fichten mukaan filosofinen ajattelu voittaa arkiajattelun väistämättömän kuvitelman, että aistimustemme sisältö on annettu meille ulkoapäin. Itse asiassa tämä »annettu» on Fichten mielestä minän tuottavan toiminnan synnyttämä välttämätön mielle. Ensisijaiseksi osoittautuu juuri minän toiminta, jota on pidettävä tieteisopin peruspostulaattina. Fichte nimitti tätä aktia tekotoiminnaksi (Tat-Handlung).

Edellä mainitun postulaatin ehdottoman välttämättömyyden tajuamiseksi tarvitaan Fichten mukaan erikoinen kyky. Sille ei enää ole olemassa tavanomaista vastakohtaisuutta toiminnan ja sen tuloksen, subjektin ja objektin välillä. Tämä kyky katselee välittömästi subjektin ja objektin erottamatonta ykseyttä. Fichte kutsui tätä älyn korkeinta kykyä intellektuaaliseksi näkemykseksi (intellektuaaliseksi intuitioksi). Vasta kun alamme tarkastella ajattelua toimivana, käytännöllisenä tekijänä, subjektin ja objektin välisen vastakohtaisuuden poistaminen käy mahdolliseksi. Näin ollen teoreettinen kyky ei tee mahdolliseksi käytännöllistä kykyä, vaan päinvastoin käytännöllinen kyky tekee mahdolliseksi teoreettisen kyvyn.

Fichte kehitti subjektiivisen idealismin puitteissa *dialektisen* käsityksen toimintaprosessista. Hänen mielestään jokin minän vastakohta panee aina toiminnallisen minän

liikkeelle ja kannustaa sitä toimintaan. Minän mistään määräytymätön toiminta on toiminnan ja sen tehtävän välisten vastakohtaisuuksien jatkuva uusiintumisprosessi: tuskin yksi este on voitettu ja kumottu, kun heti syntyy toinen; tämä kumoaminen ja rajan siirtäminen ei itse asiassa koskaan voi päättyä. Fichte ei kuitenkaan nimittänyt metodiaan dialektiseksi, vaan antiteettiseksi [12].

Teoreettisen filosofian perusväittämien esitykseen ja muotoiluun liittyi Fichtellä loogisten kategorioiden systemaattista johtelua. Antiteettisen menetelmänsä mukaisesti Fichte eteni teoreettisista perusväittämistä aistimuksen, havainnon, mielikuvituksen ja ajattelun (ymmärryksen, arvostelukyvyn ja järjen) tarkastelun välityksellä käytännöllisen järjen perusväittämiin, sen kykyihin ja pyrkimyksiin.

Selostaessaan kategorioiden kehittämisjärjestystä Fichte osoitti, että subjekti kohoaa perättäisesti teoreettisen toiminnan alimmalta asteelta sen ylimmälle asteelle. Tällä asteella subjekti tajuaa, että ajattelun objekti eli esine on ajattelun oman aktiivisuuden tuote. Siten Fichten perusajatuksen mukaan tieteisopin menetelmä lankeaa yhteen ihmisälyn luonnollisen kehityskulun kanssa, ja tieteisoppi osoittautuu ihmishengen omalaatuiseksi johdonmukaiseksi historiaksi.

Fichten etiikka. Oppi vapaudesta

Vapaus on Fichten käytännöllisen filosofian, so. etiikan, oikeus- ja valtio-opin sekä kasvatusopin, keskeinen käsite. Tämän käsitteen muotoutumiseen Fichtellä vaikuttivat välittömästi Ranskan vuosien 1789–1794 vallankumouksen tapahtumat, Saksan feodaalijärjestelmän hajoaminen, maan sotilaallinen ja poliittinen tappio sekä sitä seurannut porvarillinen kansallisuusliike. Teoreettisesti tämän käsitteen olivat pohjustaneet Kantin etiikka ja Rousseaun yhteiskunnalliset aatteet.

Fichte piti etiikan pääongelmana välttämättömyyden ja vapauden välistä ristiriitaa. Spinozan vaikutuksesta hän myönsi, että ihmisen tahto ja hänen kaikki henkinen toimintansa, samoin kuin ihmisen fyysinen luontokin, ovat determinoituja. Ihminen on kausaalilain alainen, ei ainoastaan osana luontoa tai luonnonilmiönä, vaan myös historian subjektina.Kausaalisuus on sikäli välttämätöntä,

että se, mitä me sanomme sattumaksi, on vain näennäisesti sattumaa; sattuman käsite selittyy tiedon vajavaisuudesta. Historiassa vaikuttava yleinen välttämättömyys ei kuitenkaan Fichten mukaan tee mahdottomaksi vapautta. Vapaus ei ole luonnollisen ja historiallisen välttämättömyyden kieltämistä, vaan yksilön vapaaehtoista alistumista ihmissuvun kehityslakien ja kehityksen päämäärien alaiseksi. Tämä alistuminen perustuu välttämättömyyden tuntemiseen.

Ajatus, että vapauden ehtona ei ole välttämättömyyden poistaminen, vaan ainoastaan välttämättömyyden tiedostamiseen perustuva toiminta, ei ollut uusi. Fichten edelläkävijöinä olivat antiikin stoalaiset ja 1600-luvun filosofiassa Spinoza. Kuitenkin Spinoza yhdisti vapauden saavuttamisen pelkästään välttämättömyyden *tiedostamiseen*. Tämän vuoksi hän tarkasteli vapautta viisaan yksinoikeutena. Fichte taas asetti vapauskysymyksen *historiallisesti*; hän arveli, että on olemassa erilaisia vapausasteita, jotka johtuvat historiankausien erilaisuudesta.

Oikeusoppi

Fichte katsoi, että ihmisten välisiä ulkoisia suhteita määrittelevä oikeustiede on erotettava tarkasti etiikasta, joka tutkii vapautta ihmisen sisäisen elämän alueella. Fichten mielestä oikeus ei pohjaudu siveyslakiin, vaan vastavuoroisuussuhteisiin. Sopimuksen takeena on se, että kumpikin osapuoli noudattaa vapaaehtoisesti yhteiskunnassa säädettyä lakia; tämä lainkuuliaisuus edellyttää sopimusta kansalaisten yhteiselämästä.

Fichte hylkäsi teorian, jonka mukaan valta jakautuu lainsäädäntö-, toimeenpano- ja tuomiovaltaan, ja poisti valtio-oikeuden piiristä kysymyksen valtiorakenteen periaatteista käytännöllisen politiikan kysymyksenä. Valtio voi vaatia kutakin kansalaista tunnustamaan toisen oikeudet vain sillä ehdolla, että valtion organisaatio voi turvata sen, että jokaisella olisi omaisuutta. Fichten yhteiskunta on porvarillisen yksityisomistuksen maailma. Hän väitti ihmiskunnan jakautuvan omistajiin ja omistamattomiin. Valtio on omistajien organisaatio. Tämä väittämä sisältää syvällisen oivalluksen valtion taloudellisesta luokkaluonteesta. Fichte ei kuitenkaan havainnut sitä, että tämä

omistajien organisaatio merkitsee itse asiassa yhden luokan poliittista valtaa toiseen luokkaan. Fichten oikeusteoria perustui yksityisomistussuhteiden porvarilliseen ihannointiin. Fichten terävänäköisyys ilmeni siinä, että hän käsitti selvästi yksityisomistuksen ratkaisevan merkityksen porvarilliselle yhteiskunnalle ja porvarilliselle valtiolle; yksityisomistuksen ihannointi taas osoitti hänen rajoittuneisuuttaan.

Fichte laati Saksan yhteiskunta- ja valtiorakennetta koskevan ehdotuksen, joka sisälsi useita taantumuksellisia ajatuksia. Hän vastusti toisinaan kapitalistisen yhteiskunnan historiallista kehityssuuntaa. Niinpä hän haaveili saksalaisen feodaaliyhteiskunnan säätyjen ja ammattikuntien välisten raja-aitojen säilyttämisestä käsittämättä sitä, että kapitalistinen kehitys hävittää väistämättömästi feodaalivaltioiden taloudellisen eristyneisyyden ja luo kansainväliset kapitalistiset markkinat. Fichte haaveili »sulkeisen», muusta maailmasta taloudellisesti eristäytyneen Saksan kansallisvaltion perustamisesta. Nämä ajatukset hän esitti teoksessaan *Der geschlossene Handelsstaat* (Suljettu kauppavaltio, 1800).

Myöhemmissä teoksissaan Fichte tarkasteli valtiota ja oikeutta ihmiskunnan siveellisen eksistenssin esiasteena, jos kohta välttämättömänä asteena. Fichten mielestä pelkkä valtio-organisaatio ei riitä yhteiskunnalle; sitä on täydennettävä siveellistä tietoisuutta edistävien ja kaikille avoinna olevien oppi- ja kasvatuslaitosten järjestelmällä. Siveyslain päästyä ehdottomaan valta-asemaan oikeus ja valtio käyvät tarpeettomiksi ja lakkaavat.

Fichten filosofiset aatteet edistivät Saksan porvariston radikaalin osan poliittista valveutumista. Teoreettisen filosofian alueella Fichte vaikutti voimakkaasti klassisen saksalaisen idealismin myöhempään kehitykseen. Erityisen merkittäviksi muodostuivat Fichten oppi tajunnan kehityksestä, yritys kategorioiden systemaattiseksi johtamiseksi, kategorioiden antiteettinen deduktiotapa, teesi järjen oikeudesta teoreettiseen tietoon sekä oppi vapaudesta välttämättömyyden tiedostamiseen perustuvana alistumisena historiallisen välttämättömyyden alaiseksi.

4. SCHELLINGIN OBJEKTIIVINEN IDEALISMI

Friedrich Wilhelm Schelling (1775–1854) opiskeli pap-

pisseminaarissa ja Tübingenin yliopistossa. Hänen ensimmäiset luonnonfilosofiset teoksensa kiinnittivät luonnontutkijoiden ja filosofien mieltä. Vuonna 1798 Schelling kutsuttiin Jenan yliopistoon filosofian professoriksi. Jenassa hän kirjoitti tärkeimmät luonnonfilosofiset teoksensa. Engels sanoi myöhemmin tästä Schellingin toimintakaudesta seuraavaa: »Hänen kuohuva henkensä synnytti silloin loistavia kuin Pallaan kuvat ajatuksia, joista eräät puolustivat pätevyyttään myöhemmissäkin taisteluissa.» [13] Schelling ei kuitenkaan lunastanut niitä toiveita, joita Saksan nuori edistysmielinen sukupolvi oli kiinnittänyt häneen. Hän asettui poliittisen taantumuksen puolelle. Dialektisen metodin avulla kehittämästään luonnonfilosofiasta ja vapausopista Schelling siirtyi taantumukselliseen ilmoitusfilosofiaan ja ryhtyi elvyttämään uusplatonista mystiikkaa.

Luonnonfilosofian kehittely oli tärkein vaihe Schellingin filosofisessa kehityksessä. Senaikaisissa teoksissa on syytä panna merkille sekä Schellingin tutkimuskohde että hänen soveltamansa tutkimusmenetelmä. Fichte ei tarkastellut luontoa itsessään, vaan ainoastaan etiikan kannalta. Fichten mielestä luonnon koko merkitys on siinä, että luonto vastustaa siveellistä toimintaa; viimeksi mainittu taas voittaa ihmisessä hänen luonnontaipumuksensa. Schellingille sitä vastoin luonto oli itsenäinen tutkimuskohde. Filosofisen mieltymyksensä ja luonnontieteelliseen tietoon kohdistuvan harrastuksensa johdattamana Schelling pyrki asettamaan luonnon tutkimuksen keskipisteeseen.

Omakohtainen harrastus ei kuitenkaan ollut Schellingin luonnontutkimuksen ainoa kannustin. Schellingin toiminta sattui aikaan, jolloin tehtiin merkittäviä keksintöjä fysiikan, kemian ja fysiologian alalla. Galvanin tutkimukset panivat alulle sähködynamiikan. Fyysikkojen löydöt vaikuttivat Schellingin dynaamista prosessia koskevan opin kehittelyyn. Lomonosov, Priestley ja Lavoisier kumosivat teoksissaan flogistonteorian, se väistyi hapettumista koskevan opin tieltä. Elollista luontoa tutkivassa tieteessä saavutettiin merkittäviä tuloksia. Haller ja Brown ottivat käyttöön ärtyvyyden ja kiihtyvyyden käsitteet. Kielmeyer yhdisti nämä käsitteet tunto- ja reproduktiokykyyn. Schelling otti nämä ajatukset mukaan luontoa koskevaan oppiinsa eli luonnonfilosofiaan. Hänen näkemyksensä luonnosta oli idealistinen: itse materia on Schellin-

gin mukaan henkinen. Samalla hän toi kuitenkin luontoa koskevaan oppiin kehitysajatuksen: ennen ihmistajunnan syntyä luonto oli tajuton. Siirtyminen tajuntaan tapahtui yhä korkeampien kehitysasteiden kautta.

Schellingin luonnonfilosofia joutui usein ristiriitaan luontoa tutkivien erityistieteiden tutkimustulosten kanssa. Luonnontieteiden edistyessä se menetti pian merkityksensä. Kuitenkin Schellingin pohjimmiltaan idealistinen luonnonkäsitys näytteli myönteistä osaa: se rajoitti 1700-luvun luonnontieteessä vallinnutta mekanismia ja johti käsitykseen luonnon esineiden ja ilmiöiden yleisestä yhteydestä.

Schellingin luonnonfilosofian tärkein saavutus oli se, että Schelling toi dialektiikan luonnon ja sen ilmiöiden tarkasteluun. Ennen Schellingiä oli esiintynyt vain dialektiikan alkeita luonnonkäsityksessä; filosofit olivat tyytyneet ylimalkaiseen käsitykseen luonnonkehityksestä ja selittäneet luonnon kehityskulkua mekanistisesti. Schelling julisti luonnontutkimuksen vaativan todellisten dynaamisten vastakohtaisuuksien toteamista luonnossa. Schellingin luonnonfilosofia muuttui siten idealistiseksi luonnondialektiikaksi.

Schelling täydensi oppia luonnon dialektisista vastakohtaisuuksista opilla ajatusmuotojen dialektiikasta tietämisen alueella. Schellingin mukaan tavanomainen looginen ajattelu on ymmärryksen ajattelua. Se antaa meille alempiarvoista tietoa kuin se tieto, joka saavutetaan järjen avulla. Järjellisen tiedon muodot eivät ole päättely ja todistus, vaan välitön (intuitiivinen) näkemys esineestä. Järki havaitsee välittömästi vastakohtien ykseyden olioissa. Kuitenkaan tällaisen tiedon subjektina ei Schellingin mukaan ole tavallinen henki, vaan ainoastaan filosofinen ja taiteellinen nero.

Schellingin kehittämä ymmärryksen kritiikki sisälsi sekä järkevän oivalluksen että ymmärryksen ja logiikan kieltämisen vaaran. Tämän kritiikin myönteinen merkitys ilmeni siinä, että se valmisteli dialektista oppia vastakohtien ykseydestä.

1700-luvun loppuun tultaessa Schelling johtui ajatukseen, että hänen kehittelemänsä luonnonfilosofia ratkaisee filosofisen järjestelmän rakentamistehtävän vain puoliksi. Luonnonfilosofia pitää objektia ensisijaisena, mutta luonnonfilosofian ohella tarvitaan toistakin oppia: »lähtökohtana *subjektiivinen ensisijaisena ja absoluuttisena*» on osoitettava, »*miten siitä syntyy objektiivinen*»[14]. Kyseessä on ns. transsendentaalinen filosofia. Schellingin mielestä luonnonfilosofia ja transsendentaalinen filosofia edustavat kahta filosofisen ajattelun suuntausta, jotka ovat ainoat mahdolliset.

Schelling esitti transsendentaalisen filosofian opin teoksessaan *System des transzendentalen Idealismus* (Transsendentaalisen idealismin järjestelmä, 1800). Hän tarkasteli siinä subjektiivista ensisijaisena ja koko todellisuuden ainoana perustana. Schelling selitti tällöin, että hänen transsendentaalinen idealisminsa ei ole sama kuin subjektiivisen idealismin oppi. Läpi koko *Transsendentaalisen idealismin järjestelmän* kulkee ajatus, että kun transsendentaalisessa filosofiassa lähdetään liikkeelle subjektiivisesta, niin luonnonfilosofiassa sitä vastoin on täysi syy edellyttää objektiivinen ensisijaiseksi. *Transsendentaalisen idealismin järjestelmässä* ei ole kysymys subjektiivisesta aistimis- tai ajatteluprosessista, vaan erityisestä tietovälineestä, jolle on luonteenomaista se, että järki katselee välittömästi esinettään. Schelling kutsui tällaista tietämistä intellektuaaliseksi näkemykseksi.

Schellingin luonnonfilosofian ja transsendentaalisen idealismin edellytyksenä oli ajatus hengen ja luonnon *identiteetistä*. Teoksessaan *Darstellung meines Systems der Philosophie* (Esitys filosofisesta järjestelmästäni, 1801) Schelling julisti identiteettiajatuksen koko filosofian *perusongelmaksi*. Lähtökohtana oli absoluuttisen järjen käsite. Paitsi absoluuttista järkeä ei ole mitään, väitti Schelling. Absoluuttisessa järjessä subjekti ja objekti kuuluvat erottamattomasti yhteen, ne muodostavat »subjektiivisen ja objektiivisen erotuksettoman kokonaisuuden». Järki lakkaa olemasta jotakin subjektiivista, mutta myös jotakin objektiivista, koska objekti on mahdollinen vain suhteessa ajattelevaan subjektiin. Filosofia päätyy »itsessään» tosiolevaan, joka on subjektiivisen ja objektiivisen identiteetti.

Absoluutissa kaikki vastakohdat lankeavat yhteen, mutta siinä piilee myös erillistymisen ja erilaistumisen (differentiaation) lähde sen todellisuuden perustana. Järjen itsestään tietoisuus on jumalan itsestään tietoisuutta, sillä jumala on Schellingin mukaan sama kuin järki. Äärimmäisen *rationalismin* oppina alkuunpantu identiteettifilosofia asettui näissä väittämissä *irrationalismin* ja *mystiikan* kannalle.

Schelling näki jumalan ennen kaikkea persoonallisuutena. Jumalan ja ihmisen ero ilmenee siinä, että jumalan persoonallisuus ja vapaus ovat äärettömiä, kun taas ihmisen persoonallisuus ja vapaus ovat äärellisiä. Kuten edellä mainitsimme, Schellingin luonnonfilosofia esitti edistyksellistä osaa. Hänen filosofinen järjestelmänsä kokonaisuudessaan muuttui kuitenkin noin vuodesta 1815 lähtien taantumukselliseksi opiksi, »mytologian ja ilmoituksen filosofiaksi».

Kehitellessään »ilmoitusfilosofiaa» Schelling asettui vastustamaan sekä luonnonfilosofiaansa että aikaisempia näkemyksiään uskonnosta. Akateemisen tutkimuksen menetelmää käsittelevissä luennoissaan (1803) Schelling oli perustellut historiallis-kriittisen raamatuntutkimusmenetelmän välttämättömyyttä. Nyt taas hän vastusti päättäväisesti tätä menetelmää. Hän hylkäsi kaikkinaisen raamatunkritiikin pitäen sitä vahingollisena ja virheellisenä rationalismina.

Schellingin senaikainen kanta oli niin taantumuksellinen ja niin räikeässä ristiriidassa edistyneen tieteen pyrkimysten kanssa, että uuden »ilmoitusfilosofian» julkinen propaganda, joka äärimmäisen mahtipontisesti ja juhlallisesti oli vuonna 1841 aloitettu Berliinin yliopistossa, epäonnistui täydellisesti. Schelling ei saanut seuraajia, vaan päinvastoin kohtasi vastustusta. Nuori Engels selitti loistavatyylisissä pamfleteissaan Schellingin käänteen kohti uskontoa ja mystiikkaa, »mytologian ja ilmoituksen filosofian» taantumuksellisen sisällön ja sen tieteellisen kestämättömyyden. Hän tähdensi, että »ilmoitusfilosofia» ei voi saattaa varjoon Hegelin filosofian rationaalista sisältöä.

5. HEGELIN DIALEKTINEN IDEALISMI

Hegel oli klassisen saksalaisen filosofian merkittävä edustaja.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel syntyi 1770 Stuttgartissa Württembergin herttuakunnan, pienen saksalaisvaltion, huomattavan virkamiehen poikana. Vuosina 1788–1793 Hegel opiskeli filosofiaa ja teologiaa Tübingenin yliopistossa. Valmistumisensa jälkeen hän toimi jonkin aikaa kotiopettajana Bernissä ja Frankfurt am Mainissa. Vuonna 1801 Hegel väitteli tohtoriksi ja tuli pian Jenan filosofian professoriksi. Filosofisilta katsomuksiltaan hän kulki silloin Schellingin identiteettifilosofian vanavedessä ja julkaisi yhdessä Schellingin kanssa *Filosofian kriittistä aikakauslehteä.* Hegelin ensimmäinen merkittävä ja täysin itsenäinen teos oli *Phänomenologie des Geistes* (Hengen fenomenologia, 1807), joka Marxin mukaan on hegeliläisen filosofian »todellinen lähde». Napoleonin armeijan miehitettyä Jenan yliopisto jouduttiin sulkemaan, ja Hegel siirtyi Bambergiin paikallisen lehden toimittajaksi. Vuonna 1808 Hegelistä tuli Nürnbergin lukion rehtori; Nürnbergissä hän kirjoitti huomattavimman teoksensa *Wissenschaft der Logik* (Logiikan tiede). Vuonna 1816 Hegel kutsuttiin Heidelbergin yliopistoon ja vuonna 1818 Berliinin yliopistoon, jossa hän toimi professorina (ja jonkin aikaa myös rehtorina) kuolemaansa saakka. Hegel kuoli vuonna 1831.

Hegelin filosofia on klassisen saksalaisen idealismin huipentuma

Luonnehtiessaan Hegelin historiallista asemaa filosofian kehityksessä Engels kirjoitti: »Päätepisteeksi tälle uudemmalle saksalaiselle filosofialle muodostui Hegelin järjestelmä, joka ensi kertaa – ja siinä juuri onkin sen suuri ansio – esitetään koko luonnon, historian ja hengen maailma prosessina, ts. alituisesti liikkuvana, muuttuvana ja kehittyvänä sekä yritettiin osoittaa tämän liikkeen ja kehityksen sisäinen yhteys... Se että Hegel ei ratkaissut tehtävää, on tässä yhteydessä samantekevää. Hänen historiallinen ansionsa oli sen asettaminen.»[15] Kuten Engelsin sanoista näkyy, Hegelin filosofian suuri merkitys oli siinä, että Hegel esitti systemaattisesti dialektisen maailmankäsityksen ja sitä vastaavan dialektisen tutkimusmenetelmän. Hegel kehitteli dialektiikkaa filosofisena tieteenä, joka yleistää tiedon historian ja tutkii objektiivisen todellisuuden yleisimpiä kehityslainmukaisuuksia. Hän pyrki erityisesti selvittämään ja kaikin puolin perustelemaan metafysiikalle vastakkaisen dialektisen ajattelutavan tärkeimmät periaatteet. Hegel kohdisti metafyysiseen menetelmään syvällistä ja perusteellista kritiikkiä ja esitti, tosin nurinkurisessa, idealistisessa muodossa, dialektiikan lait ja kategoriat.

Hegel nojautui Kantin, Fichten ja Schellingin aatteisiin

ja kehitti niitä. Samalla hän hylkäsi joukon näiden ajattelijoiden oppeihin sisältyviä virheellisiä väittämiä. Niinpä Hegel oli samaa mieltä Kantin kanssa siitä, että filosofian on selvitettävä ihmisten tiedostustoiminnan edellytykset; kuitenkin hän arvioi aivan oikein Kantin yrityksen tutkia inhimillistä tietokykyä irrallaan tiedon historiasta, tämän kyvyn todellisesta käytöstä hedelmättömäksi skolastiikaksi. Hegel väitti: »Tiedon tutkiminen on mahdollista vain *tietotapahtumassa*, eikä niin sanotun tietovälineen tutkiminen ole mitään muuta kuin sen tiedostamista. Halu saada tietoa ennen kuin tiedostetaan on yhtä hassu kuin skolastikon viisas aikomus oppia *uimaan ennen veteen menoa*.»[16]

Yhtä selvin sanakääntein Hegel vastusti Kantin ja Fichten subjektivismia. Hegelin mukaan luonto on olemassa riippumatta ihmisestä ja inhimillisessä tiedossa on objektiivista sisältöä. Hän hylkäsi Kantista juontuvan olemuksen ja ilmiön subjektivistisen vastakkainasettelun ja opetti, että ilmiöt ovat yhtä objektiivisia kuin olemus. Olemus ilmenee, ts. paljastuu ilmiössä, minkä vuoksi itse ilmiö on olennainen. Tiedostaessamme ilmiöitä me tiedostamme siten olemuksen; olemuksessa ei ole mitään, mikä ei ilmenisi välittömästi tai välillisesti, ts. olisi olemassa ilman mitään suhdetta toiseen, erillisesti. Näennäisyys ei myöskään ole mitään subjektiivista, se on olemuksen erikoislaatuista ilmausta.

Lähtökohtanaan dialektinen väittämä olemuksen ja ilmiön ykseydestä Hegel kumosi Kantin opin tiedostamattomasta oliosta sinänsä. Asioiden luonteessa ei ole mitään voittamattomia esteitä tiedolle. »Kaikkeuden salaisessa olemuksessa ei ole sellaista voimaa, joka lannistaisi tiedon rohkeuden, sen täytyy avautua tiedolle, paljastaa sille rikkautensa ja syvyytensä ja antaa sen nauttia niistä.»[17]

Päinvastoin kuin Fichte Hegel väitti, että luontoa ja yhteiskuntaa ei voida johtaa inhimillisestä minästä, itsetajunnasta, eikä palauttaa siihen. Inhimillinen minä on käsitettävä kaiken olevaisen sisäisen olemuksen, alkuperustan korkeimmaksi ilmentymäksi. Yhtä jyrkästi Hegel arvosteli myös Schellingiä, etenkin loogisen ajattelun ja logiikan merkityksen aliarvioinnista, intuitionismista, joka lopulta vei Schellingin peittelemättömään irrationalismiin. Idealistina Hegel ei kuitenkaan voinut kritisoida lähimpien edeltäjiensä idealistista perusvikaa: luonto on hänelle, kuten muillekin idealisteille, yliluonnollisen hengen johdannainen. Juuri sen vuoksi Hegel ei pystynyt ratkaisemaan niitä dialektisia ongelmia, jotka hänen edeltäjänsä ja hänen oma filosofiansa olivat asettaneet.

Olemisen ja ajattelun identiteetti Hegelin filosofian lähtökohtana

Schellingin tavoin Hegel katsoi, ettei materiaa enempää kuin ihmistajuntaakaan voida pitää ensisijaisena, koska tajuntaa on mahdotonta johtaa loogisesti materiasta ja materiaa ihmistajunnasta. Tajunta on käsitettävä jonkin absoluuttisen alkusubstanssin koko aikaisemman kehityksen tuotteeksi.

Hegel hylkäsi Schellingin väitteen, että alkuperuste on katsottava subjektiivisen ja objektiivisen ehdottomaksi identiteetiksi, joka sulkee pois kaikkinaisen eron subjektin ja objektin välillä. Samuus ja erilaisuus ovat toisistaan erottamattomat dialektiset vastakohdat. Sen vuoksi Hegel väitti, että »todellinen filosofia ei ole identiteettifilosofia... vaan sellainen filosofia, jonka prinsiippinä on jokin ykseys, joka on toimintaa, liikettä, pois työntämistä ja joka siis erilaistuessaan on identtinen itsensä kanssa»[18].

Maailman substantiaalisen perustan muodostava alkuperäinen identiteetti on Hegelin mukaan olemisen ja ajattelun samuutta, joka kuitenkin alusta alkaen sisältää objektiivisen ja subjektiivisen välisen eron. Tosin tämä ero on olemassa vain ajattelussa. Hegelin mukaan ajattelu ei ole ainoastaan subjektiivista ihmistoimintaa, vaan myös ihmisestä riippumaton objektiivinen olemus, kaiken olevaisen alkuperusta ja alkulähde. Vastaavasti olemisen ja ajattelun, ajattelun kohteen ja itse ajatuksen ykseys (ja erilaisuus) on ajattelun olemuksen välttämätöntä ilmausta. Ajatus ajattelee itseään, antautuu ajattelun kohteeksi ja jakaantuu siten subjektiiviseen ja objektiiviseen.

Hegel väitti, että tämä objektiivinen ajattelu, jota hän kutsui absoluuttiseksi ideaksi, »erkanee itsestään» materiassa, luonnossa, joka on absoluuttisen idean »toisinolemista». Tältä kannalta katsoen järki ei ole ihmiselle tunnusomainen kyky, vaan maailman alkuperusta. Siitä seuraa, että maailma on pohjimmiltaan looginen, että se on olemassa ja kehittyy ajattelun, järjen sisäisten lakien mukaisesti. Näin ollen Hegel tarkasteli ajattelua, järkeä luonnon, ihmisen ja maailmanhistorian ehdottomana, ih-

misestä ja ihmiskunnasta riippumattomana olemuksena. Hänen pyrkimyksenään oli todistaa, että ajattelu, substantiaalinen olemus, ei sijaitse maailman ulkopuolella, vaan maailmassa itsessään sen omana sisältönä, joka ilmenee todellisuuden moninaisissa ilmiöissä. Sen vuoksi Hegel piti itseään panteistisen filosofisen perinteen jatkajana ja väitti, että kaikki tosi filosofia on panteistista.

Hegel pyrki kehittelemään johdonmukaisesti olemisen ja ajattelun identiteettiperiaatteen. Hän ei tarkastellut ajattelua (absoluuttista ideaa) liikkumattomana ja muuttumattomana alkuolemuksena, vaan jatkuvasti kehittyvänä tietotapahtumana, joka etenee alemmasta vaiheesta korkeampaan vaiheeseen. Absoluuttinen idea ei ole ainoastaan maailmantapahtumisen alku, vaan myös sen kehittyvä sisältö. Juuri tätä tarkoittaakin Hegelin tunnettu väittämä, jonka mukaan absoluuttista eli ehdotonta ei pidä käsittää ainoastaan kaiken olevaisen edellytykseksi, vaan myös sen tulokseksi, ts. sen korkeimmaksi kehitysasteeksi. Absoluuttisen idean korkein kehitysaste on absoluuttinen henki, so. ihmiskunta, inhimillinen historia.

Kaikki nämä väittämät Hegel esitti ensi kerran (ja yritti perustella) *Hengen fenomenologiassa*. Teoksen ensimmäisessä osassa hän tarkasteli tajunnan suhdetta esineeseen, joka on tajuntaa vastassa ulkoisena tiedon esineenä. Eritellessään tätä suhdetta hän päätteli, että esine on tiedostettavissa, koska sen olemus on henkinen, looginen luonteeltaan. Tajunta keksii esineessä oman olemuksensa ja kohoaa tämän ansiosta itsestään tietoisuuteen. Itsestään tietoisuus ei suhteudu enää ulkoisiin esineisiin, vaan muihin itsestä tietoisuuksiin. Tästä syntyvät Hegelin mukaan erilaiset yhteiskunnalliset suhteet (esim. orjan ja herran väliset suhteet). Hegel tarkasteli niitä muotona, jossa ihmiskunnan itsetietoisuus rikastuu ja kehittyy kohti absoluuttista totuutta ja järjenmukaista yhteiskuntaa. Tässä yhteiskunnassa absoluuttisen idean äärettömän rikas sisältö todellistuu kokonaan ja kaikin puolin.

Ajattelu on ulkoiseen maailmaan kohdistuvan tiedostuksen korkea-asteisempi muoto kuin aistihavainnot. Me emme voi havaita aistein sitä, mitä ei enää ole (menneisyys), emmekä sitä, mitä ei vielä ole (tulevaisuus). Aistihavainnot ovat välittömästi sidoksissa objekteihin, niihin esineisiin, jotka vaikuttavat aistinelimiin; tiede taas löytää ja paljastaa ilmiöitä, joita me emme näe, emme kuule emmekä yleensä aisti. Niin suuri kuin ajattelun merkitys onkin, niin rajattomat kuin teoreettiselle tiedolle avautuvat mahdollisuudet ovatkin, ajattelu pohjautuu aistikokemukseen eikä ilman sitä ole mahdollista. Idealistina Hegel aliarvioi aistivaikutelmien merkitystä eikä huomannut syvällistä dialektista yhteyttä järkiperäisen ja kokemusperäisen välillä; hän ei käsittänyt sitä, miten ajattelu ammentaa sisältönsä ulkomaailmaan kohdistuvista aistihavainnoista. Ajattelun sisältö (tieteen sisältö) on Hegelin mukaan yksin ajattelulle (pelkälle ajattelulle!) ominaista sisältöä; ajattelu ei ole saanut sitä ulkoa, vaan on itse synnyttänyt sen. Tältä kannalta katsoen tieto ei ole ulkopuolellamme olevan paljastamista, vaan ajattelun, ts. tieteen, sisällön paljastamista eli tajuamista. Näin ollen ajattelu, tiede tiedostaa oman sisältönsä, ja tieto osoittautuu hengen itsestään tietoisuudeksi. Hegel päätyi siten fantastiseen tulokseen: inhimillinen ajattelu on vain yksi jonkin absoluuttisen, ihmisen ulkopuolella olevan ajattelun, absoluuttisen idean eli jumalan ilmentymistä (tosin Maassa sen korkein ilmentymä). Hegelin opin mukaan järjellinen, jumalallinen, todellinen ja välttämätön lankeavat yhteen. Tästä seuraa hegeliläisen filosofian tärkeimpiin kuuluva teesi: kaikki mikä on todellista, on järjellistä, kaikki mikä on järjellistä, on todellista.

Hegel ei tarkoittanut todellisella kaikkea, mikä on olemassa, vaan ainoastaan sitä, mikä on tärkeintä, olennaista ja historiallisesti välttämätöntä. Sen vuoksi olisi väärin pitää Hegelin todellisuuden järjellisyyttä koskevaa väittämää kaiken olemassaolevan puolusteluna. Vain todellisuus (välttämättömyys) on järjellistä, ja sekin vain niin kauan kuin sen välttämättömyyden aiheuttavat olosuhteet säilyvät. Hegelin teesin loppuosa (kaikki mikä on järjellistä, on todellista) merkitsee sitä, että järjellinen ei ole vailla perustetta: järkevät inhimilliset ihanteet eivät ole haihattelua, vaan jotakin todellistuvaa.

Ajattelu heijastaa objektiivista todellisuutta, ja mikäli se heijastaa sitä oikein, voidaan puhua järjenmukaisesta maailmankäsityksestä. Hegel samasti kuitenkin todellisuuden heijastuksen (järjen) ja heijastettavan, so. objektiivisen todellisuuden, toisiinsa. Tätä maailmanjärjen ja moninaisen ilmiömaailman identiteettiä, tätä ajatteluprosessia, joka kätkee sisäänsä todellisuuden kaiken moninaisuuden, hän nimittikin absoluuttiseksi ideaksi. Toisaalta absoluut-

tisen idean käsite sai täysin reaalisen luonnollisen ja historiallisen sisällön, toisaalta taas se osoittautui raffinoituneeksi jumalakäsitteeksi, joka tosin oli vapaa uskonnon jumalalle tavallisesti omistamista inhimillisistä piirteistä.

Ajattelun perusmuoto on käsite. Koska Hegel absolutisoi ajattelun, hän jumalallisti pakostakin myös käsitteen. Hänen oppinsa mukaan käsite on »kaiken elämän prinsiippi», »ääretön, luova muoto, joka kätkee sisäänsä kaiken sisällön täyteyden ja on samalla sen lähde»[19]. Vastustaessaan materialistista oppia, jonka mukaan käsite on objektiivisen todellisuuden korkein heijastusmuoto, Hegel käänsi ajattelun ja olemisen todellisen suhteen päälaelleen: hänen mielestään ajattelu ei heijasta olemista, vaan oleminen on ajattelun, käsitteen, idean toteutusta. Hän kirjoitti: »Käsite on se, mikä asuu itse olioissa ja minkä vuoksi oliot ovat sitä, mitä ne ovat; jonkin esineen käsittäminen siis merkitsee sen käsitteen tajuamista.»[20] Niin fantastiselta kuin tämä väite tuntuukin, se sisältää syvällisen ja oikean ajatuksen käsitteen valtavasta merkityksestä ajattelulle ja sen suhteellisesta riippumattomuudesta aistien todistuksista, joista käsite lähtee ja jotka se samalla huomattavasti ylittää.

Hegelin aikana tieteessä vallitsi ahdas empirismi, epäusko teoreettiseen ajatteluun ja pyrkimys rajoittaa tutkimus vain aistein havaittavien tosiasioiden piiriin. Empirismin kannalla olevat tiedemiehet pitivät käsitteitä pelkästään aistein havaittavien asioiden nimityksinä tai merkkeinä. Hegel asettui vastustamaan tätä teoreettisen ajattelun väheksyntää. Hän ei kuitenkaan asettanut empirismiä vastaan tieteellistä käsitystä teoreettisen ajattelun roolista (tällaista käsitystä ei siihen aikaan vielä ollut kehitelty), vaan idealistisen näkemyksen kaikkivoivasta käsitteestä, ajattelusta, ideasta. Näin ollen Hegel tulkitsi idealistisessa opissaan nurinkurisesti tärkeän väittämän käsitteestä todellisuuden korkeimpana heijastusmuotona: hän asetti käsitteen aistein havaittavan todellisuuden vastakohdaksi. Sen tosiasian, että käsitteet ovat aistivaikutelmien muokkausta, joka johtaa aistihavainnon ulottumattomissa oleviin teoreettisiin päätelmiin, Hegel selitti siten kuin käsite (tieto) tuottaisi aistein havaittavia ilmiöitä, yhteyksiä ja lainalaisuuksia. Tältä kannalta katsoen tieteen edistyminen ei ole maailman yhä syvällisempää heijastusta, vaan absoluuttisen idean (jonka ilmentymä tiede on) itsetuntemusta: absoluuttinen idea tulee tietoiseksi omasta sisällöstään.

Hegelin filosofisen järjestelmän lähtökohtana oli siis olemisen ja ajattelun idealistinen samastaminen, kaiken tapahtumisen palauttaminen ajatteluun. Hegel palautti todellisen historian tiedon historiaan ja tarkasteli maailmaa koskevan tiedon kasvua ja syventymistä itse todellisuuden kehittymisenä. Hän käsitti inhimillisen tietotapahtuman jumaluudeksi ja esitti sen jumalan itsetuntemuksena sekä tietona, jossa ihmiskunta tajuaa jumalan ja siten myös oman itsensä. Myös ihmisten käytännöllisen, materiaalisen toiminnan Hegel palautti tiedostukseen, itsetuntemukseen.

Engels luonnehti hegeliläisen järjestelmän lähtökohtaa seuraavasti: »Hegel oli idealisti, toisin sanoen hänen mielestään hänen päänsä ajatukset eivät olleet todellisten olioiden ja tapahtumakulkujen enemmän tai vähemmän abstrakteja heijastuskuvia, vaan päinvastoin: oliot ja niiden kehitys olivat hänelle vain jossakin jo ennen maailmaa olemassaolleen 'idean' toteutuneita heijastuskuvia. Näin kaikki kääntyi päälaelleen, ja maailman todellinen yhteys kävi aivan nurinkuriseksi.»[21]

Hegelin oppi loogisesta tapahtumisesta. Hegelin dialektiikan peruspiirteet

Hegelin filosofisen järjestelmän perusosat ovat logiikka, luonnonfilosofia ja hengenfilosofia, johon välittömästi liittyvät oikeusfilosofia, historianfilosofia, estetiikka, uskonnonfilosofia ja filosofian historia. Logiikka on Hegelin filosofian perusväittämän mukaisesti hänen järjestelmänsä keskeisin osa, koska ajattelun ja olemisen identiteetti merkitsee, että logiikan tutkimuskohteena olevat ajatuslait ovat olemisen, so. luonnon, inhimillisen historian ja tiedon, todelliset lait. Kieltämättä muodollisen logiikan, ts. oikean ajattelun alkeismuotoja ja -lakeja tutkivan tieteen, tarpeellisuutta Hegel asetti logiikan tehtäväksi tiedon yleisimpien kehityslainmukaisuuksien tutkimisen.

Koska Hegel käsitti ajattelun kaiken olevaisen alkuperustaksi, hän julisti logiikan opiksi kaikkien olioiden olemuksesta. Sen vuoksi Hegelin *Logiikan tiede* käsittelee paitsi logiikan tavanmukaisia kysymyksiä käsitteestä, arvostelmasta ja päätelmästä myös sellaisia kysymyksiä, joita muodollinen logiikka ei ole koskaan tutkinut: itse

todellisuuden lainalaisuuksia, määrällisten muutosten kehittymistä laadullisiksi muutoksiksi, filosofisten kategorioiden keskinäistä suhdetta, mekaanisten, kemiallisten ja elollisten tapahtumien luonnetta ym.

Se että Hegel rikastutti loogisen tieteen problematiikkaa ja asetti kysymyksen uuden, dialektisen logiikan välttämättömyydestä, oli hänen suuri historiallinen ansionsa. Kuitenkaan ei pidä unohtaa, että Hegel asetti kysymyksen dialektisesta logiikasta idealistisessa muodossa, koska hän samasti luonnon lait logiikan, ajattelun lakeihin. Hegeliläistä käsitystä ajatusmuotojen objektiivisuudesta ei voida hyväksyä. Se sisältää kuitenkin syvällisen oivalluksen siitä, että erilaiset ajatusmuodot ovat rakenteeltaan analogisia todellisuudessa esiintyvien suhteiden ja tapahtumakulkujen kanssa. Sen vuoksi Lenin tähdensi: »Hegel todella *t o d i s t i*, että loogiset muodot ja lait eivät ole tyhjää kuorta, vaan objektiivisen maailman *heijastusta*. Oikeammin, ei todistanut, vaan *nerokkaasti oivalsi*.»[22]

Logiikan tieteessä Hegel tarkasteli inhimillisen tiedon historiallisen kehityksen kuluessa muokkautuneita yleiskäsitteitä, kuten olemista, olemattomuutta, tulemista, laatua, määrää, mittaa, olemusta, identtisyyttä, eroavuutta, ristiriitaa, välttämättömyyttä ja sattumaa, mahdollisuutta ja todellisuutta ym. Hän osoitti, että kaikki nämä käsitteet ovat yhteydessä toisiinsa ja edustavat olevaisen olemukseen porautuvan tiedon eri asteita.

Hegelin mukaan käsitteet ovat jatkuvassa liikkeessä, siirtyvät toisikseen, kehittyvät ja muuttuvat vastakohdakseen ilmentäen sisäisiä ristiriitojaan, jotka ovat niiden kehityksen liikevoima. Käsitteiden, ideoiden kehitys etenee abstraktisesta konkreettiseen, yksipuolisesta, köyhäsisältöisestä käsitteestä rikassisältöiseen käsitteeseen, joka sulkee piiriinsä olioiden erilaiset, jopa vastakkaiset puolet niiden ykseydessä. Niinpä eritellessään määrän ja laadun käsitettä Hegel osoitti, että määrälliset muutokset johtavat laadullisiin muutoksiin, jotka tapahtuvat hyppäyksen, jatkuvuuden katkeamisen tietä. Hegel mainitsi tässä yhteydessä sellaisia esimerkkejä kuin määrällisten lämmönmuutosten aiheuttama veden muuttuminen jähmeään tai kaasumaiseen olomuotoon.

Näin ollen Hegel selvitteli *Logiikan tieteessä* tieteellisteoreettisen ajattelun perustavien, yleisimpien käsitteiden eli kategorioiden keskinäistä yhteyttä ja niiden muuttumista toisikseen. Hän kohdisti syvällistä arvostelua identtisyyden ja eroavuuden, olemuksen ja ilmiön, vapauden ja välttämättömyyden metafyysiseen vastakkainasetteluun ja tähdensi, että vastakohdat eivät ole ehdottomia vaan suhteellisia. Niiden välillä ei ole mitään ehdottomia, ylipääsemättömiä raja-aitoja, kaikki on suhteellista, ts. kaikki on olemassa vain yhteydessä toiseen, liikkeessä, muutoksessa, kehityksessä.

Hegelin oppi ajattelun dialektiikasta, käsitteiden keskinäisestä yhteydestä ja liikkeestä viittaa välillisesti niiden todellisten aineellisten prosessien sisältöön ja kehityslainmukaisuuksiin, jotka vastoin Hegelin oppia eivät ole riippuvaisia tiedosta, ajattelusta. Hegel ei tietenkään voinut »sepittää» käsitteiden dialektiikkaa: sen varsinainen lähde on olioiden todellinen dialektiikka luonnossa ja yhteiskunnassa. Lenin huomautti tässä yhteydessä: »*K a i k k i e n* käsitteiden vaihdunnassa, keskinäisessä riippuvuudessa, *niiden vastakohtaisuuksien samuudessa*, käsitteiden toisikseen *muuttumisissa*, ikuisessa vaihdunnassa, liikunnassa Hegel arvasi nerokkaasti **OLIOIDEN, LUONNON NIMENOMAISESTI TUOLLAISEN SUHTEEN.**»[23]

Luonnehtiessaan olemusta filosofisena kategoriana Hegel esitti, että siihen on luettava yhtä hyvin se, mikä erottaa ilmiöt toisistaan, kuin se, mikä on niissä samaa, identtistä. Kuitenkin vastoin metafysiikkaa Hegel väitti, että samuus ja eroavuus eivät ole erillä toisistaan, vaan ovat olemuksen vastakohtaiset, toisiinsa liittyvät momentit. Puhuessamme samuudesta pidämme aina mielessä eroavuuden; puhuessamme eroavuudesta edellytämme samuuden.

Metafysiikka käsittää samuuden abstraktiseksi, eroavuuden poissulkevaksi samuudeksi. Hegel asetti tämän käsityksen vastakohdaksi dialektisen käsityksen samuudesta, joka sisältää eroavuuden. Abstraktisen samuuden käsite edellyttää, että oliot pysyvät muuttumattomina, aina samanlaisina. Sitä vastoin konkreettisen samuuden käsite viittaa siihen, että jokainen ilmiö muuttuu, ts. se ei pysy omana itsenään, aina samanlaisena, vaan muuttuu toiseksi, se kätkee sisäänsä tämän toisen omana vastakohtanaan, kieltämisenä, tulevaisuuden alkiona jne.

Hegelin mukaan samuuden ja eroavuuden suhdetta selviteltäessä havaitaan niiden perustana oleva ristiriita. Väittämä, että ristiriita on liikkeen, kehityksen sisäinen lähde, on Hegelin olemusopin ydinkohta. Tässä kohdin

Hegel vastusti päättäväisesti metafysiikkaa, jonka mukaan ristiriita on mahdoton itse olioissa ja esiintyy ainoastaan virheellisissä päätelmissä. »Ristiriita on maailman todellinen käyttövoima, ja on naurettavaa sanoa, ettei ristiriitaa voida ajatella»[24], väitti Hegel.

Hegel tähdensi, ettei ristiriitaa pidä käsittää poikkeamaksi, olion vajavaisuudeksi. Ristiriita on olion vastakohtaisten puolien, määreiden keskinäistä yhteyttä ja riippuvuutta, »kaiken itseliikunnan periaate». Ilmiön ristiriitaisuus todistaa sen kehityksestä. »Näin ollen jokin on elävä vain jos se sisältää ristiriidan ja on juuri se voima, joka voi kätkeä sisäänsä ristiriidan ja kestää sen»[25], kirjoitti Hegel.

Hegelin oppiin ristiriidasta liittyi elimellisesti myös hänen käsityksensä kieltämisestä ja kieltämisen kieltämisestä. Kehitys johtaa välttämättä ilmiön kulloisenkin muodon kieltämiseen, joka ei ole lähtöisin ulkopuolisesta voimasta, vaan johtuu itse kehityksestä ja tavallaan piilee siinä. Tästä seuraa, että kieltäminen on kehitysprosessin lainomainen aste, joka on erottamaton tämän prosessin sisällöstä.

Hegel teki eron abstraktisen ja konkreettisen kieltämisen välillä: abstraktinen kieltäminen on luonteeltaan nihilististä, kun taas konkreettinen kieltäminen ei ole pelkästään vanhan hävittämistä, vaan myös sen elinkelpoisten ainesten säilyttämistä. Hegel nimitti konkreettista kieltämistä »kumoutumiseksi» (Aufhebung) luonnehtien siten etenevän kehityksen historiallisen jatkuvuuden olemusta. Koska kieltäminen Hegelin opin mukaan on välttämätön kehitysaste, niin sekin joutuu kehityksen kuluessa kieltämisen alaiseksi. Kyseessä on kieltämisen kieltäminen, jonka tuloksena aikaisempi kieltäminen tietyssä määrin »kumoutuu» ja tämän kieltämisen kohde palautuu uudella perustalla ja uudessa muodossa. Tämä ei kuitenkaan ole vanhan toistumista, paluuta lähtökohtaan, vaan uusi, entistä korkeampi kehitysaste.

Oppinsa kieltämisen kieltämisestä Hegel esitti kaavamaisesti triadin muodossa. Triadi käsittää kolme jäsentä: teesin, antiteesin (kieltämisen) ja synteesin (kieltämisen kieltämisen). Tässä muodossa, so. triadina, kieltämisen kieltäminen oli Hegelille useinkin kaava, johon hän keinotekoisesti pakotti kulloinkin tarkastelemansa prosessit. Marx, Engels ja Lenin arvostelivat Hegeliä useaan otteeseen tästä kaavamaisuudesta ja kehittelivät Hegelin löytämää yleistä kehityslakia konkreettisten tutkimustulosten pohjalta.

Selvittelemällä olevaisen yleisimpiä muuttumis- ja kehittymislakeja Hegel antoi vakavan iskun metafyysiselle käsitykselle muuttumattomasta olemuksesta. Hän osoitti, että muutos ei koske ainoastaan ulkoista, vaan myös sisäistä, ei ainoastaan ilmiötä, vaan myös olemusta kaikkine määreineen (syysuhde, välttämättömyys, laki jne.). Kuitenkin Hegel tulkitsi olemuksen muuttumisen idealistisesti ajattelun, absoluuttisen idean liikunnaksi, olemuksen muuttumiseksi käsitteeksi.

Luonnehtiessaan käsitettä Hegel totesi aivan oikein, että käsite ei ole vain yleistä. Yleinen itsessään, ilman suhdetta erityiseen, ts. siihen, mikä erottaa jonkin ilmiön toisesta ilmiöstä, on sisällyksetöntä. Todellisuudessa ja siis myös käsitteessä yleinen, erityinen ja yksityinen ovat yhtä erottamattomia kuin samuus ja eroavuus ilmiöiden olemuksessa. Selvittäessään käsitteen monivivahteisuuden ja todellisuuden eri puolien ykseyden Hegel johtui ajatukseen, että totuus on vain sikäli totuus, mikäli se kattaa todellisen erilaiset, myös vastakkaiset puolet niiden yhteenkuuluvuudessa. Tässä mielessä Hegel väitti: abstraktista totuutta ei ole, totuus on aina konkreettinen. Käsite yleisen, erityisen ja yksityisen ykseytenä saa välttämättömän ilmauksensa erityyppisissä arvostelmissa ja päätelmissä, jotka Hegel esitti käsitteelle ominaisen luovuuden ilmentymänä ja toteutumana, koska käsite muodostaa luonnossa ja yhteiskuntahistoriassa havaittavien prosessien sisäisen perustan.

Hegelillä käsite on absoluutiksi korotettu teoreettisen ajattelun prosessi. Ajattelun aktiivisuuden ja maailmaa muuttavan tietoisen, tarkoituksenmukaisen käytännöllisen ihmistoiminnan Hegel selitti idealistisesti absoluuttisen idean luomistyöksi ja sen itsetuntemukseksi: absoluuttinen idea löytää itsessään kaiken sen, mikä välittömästi, pintapuolisesti katsottuna esiintyy luonnon ja yhteiskunnan kehityksenä. Hegel tunnusti siis kehityksen ja koetti kuvata sitä, mutta esitti sen kuitenkin absoluuttisen idean helmassa tapahtuvana tietoprosessina.

Tämä prosessi tapahtuu Hegelin mukaan ajan ja avaruuden ulkopuolella olemisen käsitteen itsekehityksenä siten, että oleminen, joka alkuaan on abstraktista ja täysin sisällyksetöntä olemista, tulee sitten yhä sisällyksekkääm-

mäksi, monipuolisemmaksi ja konkreettisemmaksi. Pitää paikkansa, että teoreettisen tiedon kehitys kulkee abstraktisista käsityksistä yhä konkreettisempiin käsityksiin tiedon tunkeutuessa yhä syvemmälle olioiden olemukseen. Sitä osoittaa tieteen koko historia; verrattakoon esim. muinaiskreikkalaisen materialistin Demokritoksen käsityksiä atomeista ja tyhjyydestä nykyaikaisiin tieteellisiin käsityksiin atomista ja sen rakenteesta, aineesta ja sähkömagneettisesta kentästä. Hegelille lankeaa ansio siitä, että hän totesi tämän tärkeän erikoispiirteen teoreettisen ajattelun etenemisessä abstraktisesta tiedosta konkreettiseen tietoon. Samalla Hegel vääristi idealistisesti tämän tietotapahtuman kuvaamalla sen niiden luonnonesineiden muodostumis- ja kehittymisprosessiksi, joita tässä tapauksessa vain teoreettisesti uusinnetaan, tiedostetaan.

Hegel asetti tieto-opissaan myös kysymyksen teoreettisen tiedon suhteesta käytännölliseen toimintaan ja koetti selvittää teorian ja käytännön välisen yhteyden ja vuorovaikutuksen. Kehittäessään Kantin ja Fichten väittämää tiedostavan ajattelun toiminnallisuudesta Hegel osoitti, että todellisuuden muuttaminen ja sen tiedostaminen ovat itse asiassa yhtenäinen prosessi. Tässä suhteessa Hegel meni pitemmälle kuin 1600- ja 1700-luvun materialistit, jotka pitivät tietoprosessia tarkasteluna, ts. voittopuolisesti objektin vaikutuksena subjektiin ja tämän vaikutuksen vastaanottamisena. »Niin muodoin Marx liittyy välittömästi Hegeliin ottaessaan tietoteoriaan käytännön kriteerin»[26], kirjoitti Lenin. Marxilainen käsitys käytännöstä on kuitenkin pohjimmiltaan hegeliläiselle käsitykselle vastakkainen, koska dialektisen materialismin kannalta käytäntö on aineellisten välineiden käyttöä aineellisen todellisuuden muuttamis- ja tiedostamistarkoituksessa. Hegelin mielestä taas käytäntö on tietynlaista ajatustoimintaa ja viime kädessä absoluuttisen idean kosmista toimintaa: absoluuttinen idea luo maailmaa tiedostamalla omaa itseään.

Looginen kehitysprosessi päättyy Hegelillä absoluuttisen idean käsitteeseen. Absoluuttinen idea ensin »vieraannuttaa» olemisensa, saattaa sen liikkeeseen, joka tekee olemisen sisällökkääksi. Edelleen absoluuttinen idea ilmentäytyy olemuksena, käsitteenä ja vihdoin käsitteen kehittymisen ansiosta varsinaisena absoluuttisena ideana. Tässä vaiheessa absoluuttinen idea on todellisuuden kaikkien puolien, loogisten määreiden systemaattinen, moni-

nainen ykseys; nämä määreet eivät luonnehdi ainoastaan maailmaa kokonaisuutena, vaan myös sen tiedostamista. »Olemme nyt palanneet sen idean käsitteeseen, josta lähdimme liikkeelle. Tämä paluu on samalla eteenpäinmenoa. Me aloitimme olemisesta, abstraktisesta olemisesta, ja nyt meillä on *idea olemisena*; oleva idea on *luonto*»[27], kirjoitti Hegel. Lenin sanoi tätä lausetta varsin merkittäväksi ja totesi: »Loogisen idean muuttuminen *luonnoksi*. Materialismi on siitä käden ulottuvilla. Engels oli oikeassa, että Hegelin järjestelmä on ylösalaisin käännettyä materialismia.»[28] Tämä Leninin lausunto on erittäin tärkeä Hegelin *Logiikan tieteeseen* sisältyvien järkeenkäypien ajatusten, oivallusten ja kysymyksenasettelujen ymmärtämiseksi. Se tähdentää, että Hegelin spekulatiivisesti kehittelemien absoluuttisen idean määreiden todellisena sisältönä on luonto. Näin ollen Hegelin logiikka viittaa epäsuorasti idealistisen todellisuuskäsityksen paikkansapitämättömyyteen.

Dialektisen logiikan ongelmien selvittely oli tärkeällä sijalla *Logiikan tieteessä*. Lähtökohtana oli nerokas oivallus ajattelun lakien ja todellisuuden lakien yhtäpitävyydestä. Vaikka ajatuslait ovat ominaisia vain subjektille, niillä on kuitenkin objektiivinen merkitys. Kuten Lenin totesi, ajatuslait heijastavat olioiden todellisia suhteita; esimarxilaiset materialistit eivät nähneet sitä, vaan tyytyivät väittämään, että ajattelu on vain sisällöltään ulkomaailman heijastusta. Paljastaessaan rationaalisen ytimen Hegelin idealistisessa näkemyksessä logiikasta kaikkien luonnontapahtumien olemuksena Lenin kirjoitti: »Logiikka ei ole oppi ajattelun ulkoisista muodoista, vaan se on oppi 'kaikkien aineellisten, luonnollisten ja henkisten olioiden' kehityksen laeista, so. maailman koko konkreettisen sisällön ja sen tiedostamisen kehityksestä, so. maailman tiedostuksen *historian* tulos, summa, johtopäätös.»[29]

Luonnonfilosofia

Kun logiikka on Hegelin mukaan »tiede ideasta itsessään ja itseään varten», niin luonnonfilosofia on »tiede ideasta sen toisinolemisessa». Hegel ei selittänyt, miten siirtyminen »puhtaasta» loogisesta ideasta luontoon tapahtuu, hän vain julisti, että tiedostettuaan oman sisältönsä absoluuttinen idea *»päättää kirvoittaa itsestään* vapaasti

oman itsensä luontona»[30]. Merkitseekö tämä sitä, että jonakin aikana luontoa ei vielä ollut ja absoluuttinen idea oli olemassa itsessään, niin sanoaksemme puhtaassa, pelkistetyssä muodossa? Hegel ei antanut tähän kysymykseen järkeenmenevää vastausta. Absoluuttinen idea on Hegelin mukaan olemassa ajattomasti, luonnolla ei myöskään ole alkua ajassa. Miten sitten voidaan väittää, että absoluuttinen idea on ennen luontoa? Itse Hegelin oli pakko tunnustaa, että »henki on henki vain luonnon kautta välittyneenä»[31]. Siitä huolimatta Hegel hyväksyi kristinuskon dogmin, jonka mukaan jumala on luonut maailman tyhjästä. Hän vain muokkasi sen omalla tavallaan saattaakseen sen sopusointuun idealistisen järjestelmänsä perusväittämien kanssa. Sen vuoksi Hegel sanoi: »Maailma on luotu, sitä luodaan parhaillaan ja on luotu ikuisesti; tämä ikuisuus esittäytyy meille maailman säilymisenä.»[32]

Absoluuttisen idean luonnollisen (vieraantuneen) olemisen päämuodot ovat mekaniikka, fysiikka ja organiikka. Luonnehtiessaan mekaniikkaa Hegel tarkasteli avaruutta, aikaa, materiaa, liikettä ja gravitaatiota. Selittäessään idealistisesti mekaniikan peruskäsitteitä hän koetti johtaa materian loogisesti ajasta ja avaruudesta. Hänen oli kuitenkin pakko tunnustaa, ettei tyhjää, täyttämätöntä aikaa ja avaruutta ole olemassa, mistä vastoin hänen idealistista väitettään seuraa, että aika ja avaruus ovat materian olomuotoja.

Hegel tunnusti myös, että materia ja liike eivät ole erotettavissa toisistaan. Hän kirjoitti: »Samoin kuin ei ole liikettä ilman materiaa, samoin ei ole materiaa ilman liikettä.»[33] Materia pysyi kuitenkin Hegelille pelkästään absoluuttisen idean ulkoisena, aistein havaittavana ilmentymänä. Sitä paitsi Hegel ei kuvannut materian liikettä kehitykseen johtavaksi muutokseksi, vaan pelkäksi paikanvaihdokseksi, kiertokuluksi, aikaisemman olotilan toistumiseksi.

Fysiikassa Hegel tarkasteli taivaankappaleita, valoa, lämpöä, kemian kysymyksiä ym. Hän yritti selvittää näiden luonnonilmiöiden välisen yhteyden ja osoittaa, että ne muodostavat hierarkkisen sarjan niitä synnyttävän henkisen olemuksen ilmentymiä. Tämä Hegelin luonnonfilosofian osa sisälsi paljon mielivaltaisia oletuksia ja perustelemattomia väitteitä, jotka todistavat havainnollisesti idealismin kykenemättömyydestä yleistää tieteellisesti

luonnontieteen tutkimustuloksia. Esim. Hegel hylkäsi siihen aikaan jo pääpiirteissään muotoutuneen käsityksen kemiallisesta prosessista atomien vuorovaikutuksena; hän kiisti sen tosiasian, että vesi koostuu vedystä ja hapesta. Rinnan näiden epätieteellisten väitteiden kanssa Hegel esitti syvällisiä oivalluksia sähköstä materian erikoisena liikemuotona ja totesi määrällisten muutosten laadullisiksi muuttumisen lain vaikutuksen kemiallisessa prosessissa.

Luonnonfilosofian kolmas osa, organiikka, käsittelee geologian sekä kasvi- ja eläintieteen kysymyksiä. Hegel pyrki tässä osoittamaan, että siirtyminen elottomasta elolliseen päättää luonnontapahtumisen: »Henki astuu siten esiin luonnosta.»[34] Tämä merkitsee, että luonto on absoluuttisen idean ilmentymisen ja itsetuntemuksen alkeisaste; vasta ihmisessä, yhteiskunnan kehityksessä absoluuttinen idea saa korkeimman, adekvaatin ilmaisunsa. Hegel ei kuitenkaan tunnustanut orgaanisen materian ja elollisten olentojen todellista kehitysprosessia: hänen käsityksensä mukaan nämä luonnonmuodot eivät synny toisistaan, vaan jokainen niistä on absoluuttisen idean tuote.

Näin ollen idealistinen käsitys, jonka mukaan materia on hengen passiivinen johdannainen, johti Hegelin luonnossa vallitsevan kehityksen kieltämiseen, vaikka hän dialektikkona oli metafyysisten materialistien yläpuolella. Kuitenkin nämä materialistit, ainakin merkittävimmät heistä, todistelivat, että yhdet lajit saattavat muuttua toisiksi lajeiksi ja että elollinen voi syntyä elottomasta. Hegel taas vastusti jyrkästi niitä (pohjimmiltaan materialistisia) kehitysaatteita, joita edistykselliset luonnontutkijat ja filosofit esittivät hänen aikanaan. Evolutionistista oppia kehittyneiden organismien polveutumisesta alemmista organismeista Hegel piti sisällyksettömänä ja mielenkiinnottomana. Hän kirjoitti: »Luonnossa ei ole mitään uutta auringon alla, ja tämän vuoksi luonnon moninainen muotoleikki ikävystyttää. Vain henkisellä alueella tapahtuvat muutokset tuovat mukanaan uutta.»[35] Kieltämättä luonnossa tapahtuvien muutosten moninaisuutta Hegel väitti, että ne kaikki kuuluvat ikuisesti toistuvan, vääjäämättömän kiertokulun piiriin. Mistä sitten luonnonilmiöiden laadullinen moninaisuus johtuu? Hegelin mielestä tämä moninaisuus kuvastaa absoluuttisen idean etenemistä läpi luonnon, idean asteittaista vapautumista sen puhdasta henkisyyttä vastaamattomasta aineellisesta muodosta; siitä

johtuukin materian alempien ja korkeampien olomuotojen hierarkia. Tämä hierarkia ei kuitenkaan ole materian kehityksen tuotetta. »Vain käsite sellaisenaan joutuu *muodonvaihdoksen* alaiseksi, koska vain käsitteen muutokset ovat kehitystä.»[36]

Edellä sanotusta näkyy, että vaikka Hegelin luonnonfilosofia sisälsikin syvällisiä dialektisia oivalluksia, todella dialektinen käsitys luonnosta sisäisten ristiriitojensa pohjalta muuttuvana ja kehittyvänä yhtenäisenä kokonaisuutena oli siitä varsin kaukana. Engels totesi, että Hegelillä luonto ei kykene kehittymään ajassa, »joten kaikki luontoon sisältyvät kehitysasteet esiintyvät samanaikaisesti ja rinnakkain ja luonto on tuomittu toistamaan ikuisesti samoja prosesseja. Hegel pakottaa luonnon tähän järjettömyyteen – kehitykseen avaruudessa muttei ajassa, joka on kaiken kehityksen perusehto – juuri samaan aikaan, jolloin geologia, embryologia, kasvi- ja eläinfysiologia sekä orgaaninen kemia oli jo luotu ja jolloin näiden uusien tieteiden pohjalla syntyi kaikkialla nerokkaita ennakkoaavistuksia myöhemmästä kehitysteoriasta (esim. Goethe ja Lamarck).»[37]

Hegelin luonnonfilosofia oli idealistisen luonteensa johdosta hänen järjestelmänsä heikoin osa. Siinä ilmeni erittäin selvästi idealismin ja luonnontieteiden välinen ristiriita, luonnon idealistisen selityksen ja sen tieteellisen tutkimuksen yhteensoveltumattomuus. Hegelin filosofian idealistisista premisseistä johtui, että hänen oli pakko tarkastella luontoa absoluuttisen idean »äärellisenä» olemispiirinä ja omistaa luonnolle se rajallisuus, joka oli ominaista vain senaikaisille luonnontieteellisille käsityksille. Sen vuoksi Hegel ei pystynyt voittamaan myöskään metafyysistä, mekanistista luonnonkäsitystä, joskin hän oli monissa kysymyksissä edellä tuon ajan luonnontieteilijöistä. Hegel arvosteli heitä ahtaasta empirismistä ja luonnonilmiöiden metafyysis-mekanistisesta tarkastelutavasta.

Hengenfilosofia

Hegelin filosofisen järjestelmän kolmas osa, hengenfilosofia, käsittelee absoluuttista ideaa sen kehityksen päätösvaiheessa, jolloin absoluuttinen idea jättää luonnon ja »palaa» itseensä absoluuttisena henkenä. Absoluuttinen

henki on absoluuttinen idea, joka on voittanut vieraantumisensa, kumonnut kieltämisensä (luonnon) ja joka kehittyy ihmiskunnan itsestään tietoisuutena maailmanhistorian kuluessa. Hegel katsoi, että luonnossa henkinen sisältö on alituisessa konfliktissa rajallisen ja passiivisen aineellisen muodon kanssa. Toisin on asian laita ihmiskunnan historiassa, jossa »sama idea on itseään varten oleva ja itsessään ja itseään varten tuleva». Näin ollen Hegelin hengenfilosofia on oppi yksilöllisen ja yhteiskunnallisen tajunnan kehityksestä, ihmiskunnan älyllisestä kehityksestä yleensä. Sen vuoksi ihmiskunnan historia ihmiskunnan henkisen kehityksen historiaan palautettuna osoittautuu viime kädessä tiedon ja itsetuntemuksen historiaksi.

Hengenfilosofia käsittää opin subjektiivisesta hengestä (antropologia, fenomenologia ja psykologia), opin objektiivisesta hengestä (oikeus, siveellisyys ja valtio) ja opin absoluuttisesta hengestä absoluuttisen idean itsetuntemuksen korkeimpana asteena (taide, uskonto ja filosofia).

Antropologiassa on kysymys ihmisyksilön kehityksestä, sielun ja ruumiin suhteesta, rotueroista, ihmiselämän eri ikäkausien välisistä eroista, ihmisorganismin terveydestä ja sairaustiloista, luonteesta, mielenlaadusta ym. Luonnehtiessaan ihmisen eroavuutta eläimistä Hegel antoi ranskalaisten valistusajattelijoiden tavoin ensiarvoisen merkityksen pystykäynnille, joskin hän selitti pystykäyntiä puhtaasti idealistiselta kannalta.[38] Hegel huomautti aivan oikein, että rotuerot eivät millään tavoin oikeuta rasismia;[39] silti hän katsoi, että rodut ja kansakunnat ovat absoluuttisen hengen itsemääräämisen erilaisia asteita, minkä vuoksi rotujen ja kansakuntien väliset erot kulttuurikehityksen alueella eivät periaatteessa ole poistettavissa. Selvitellessään ihmiselämän eri ikäkausia Hegel tuli virheelliseen johtopäätökseen, että yksilön vastustusasenne vallitsevia yhteiskuntaoloja kohtaan johtuu nuoruudeninnostuksesta, joka ihmisen siirtyessä kypsyysikään haihtuu. Hegelin käsityksen mukaan aikuinen, mies, »toimii asian hyväksi eikä sen vahingoksi, hän on kiinnostunut vallitsevan järjestyksen säilyttämisestä eikä sen hävittämisestä»[40]. Nämä poroporvarillisuuteen vivahtavat mietelmät osoittavat, että heikon saksalaisen porvariston ideologina Hegel perusteli yhteiskunnallisen edistyksen välttämättömyyttä »vallitsevan järjestyksen», so. feodaalijärjestelmän, puitteissa.

Fen. = ihmisten elämyksellisyyteen perustuva tutkimus

Yksilöllisen tajunnan myöhempää kehitystä Hegel tarkasteli fenomenologiassa ja psykologiassa. Hän päätteli, että yksilöllisen tajunnan perustana on objektiivinen henki. Hegel tarkoitti tällä käsitteellä oikeudellisia ja siveellisiä suhteita, joihin hän luki myös perheen, kansalaisyhteiskunnan (taloussuhteet) ja valtion. Hän tulkitsi siten siveellisyyden idealistisesti sekä oikeussuhteiden että aineellisten ja poliittisten suhteiden sisällöksi ja tarkasteli näiden suhteiden erilaisia muotoja objektiivisen siveellisen hengen välttämättöminä kehitysvaiheina. Tässäkin Hegel asetti todelliset suhteet päälaelleen. Hegelin käsitykseen siveellisyydestä sisältyi kuitenkin epäilemättä syvällinen aavistus sen kehityksen objektiivisesta luonteesta, tämän prosessin yhteydestä kaikkien yhteiskunnallisten suhteiden kehitykseen.

Koska hengen olemus on Hegelin mukaan vapaus, hän määritteli oikeuden vapauden toteutukseksi, välittömäksi olemiseksi. Tältä kannalta katsoen hän asetti oikeuden feodaalista mielivaltaa vastaan. Hegel ei kuitenkaan nähnyt hallitsevan luokan tahtoa heijastavien oikeussuhteiden luokkaluonnetta. Hegel piti yksityisomistusta oikeuden tärkeimpänä ilmauksena; hän ei tarkastellut sitä yhteiskunnallisten suhteiden tiettynä historiallisena muotona, vaan vapauden välttämättömänä, substantiaalisena ilmentymänä.

Samaa spekulatiivista päättelytapaa käyttäen Hegel johti oikeuden käsitteestä kansalaisyhteiskunnan peruspiirteet asettaen tosi suhteet talousjärjestelmän ja päällysrakenteen välillä päälaelleen. Hän luonnehti valtiota objektiivisen siveellisen hengen korkeimmaksi kehittymäksi ja taloussuhteiden varsinaiseksi perustaksi; tässäkin ilmeni selvästi Hegelille tunnusomainen idealistinen näkemys yhteiskuntaelämästä. Tosin tämän idealistisen ajatusrakennelman puitteissa Hegel esitti usein yhteiskunnallisten suhteiden todellista olemusta koskevia syvällisiä oivalluksia. Niinpä puhuessaan muinaiskreikkalaisen valtion synnystä Hegel pani merkille omistajien ja omistamattomien välisen vastakohtaisuuden kasvun antiikin yhteiskunnassa.

Hegel kuvasi ihmiskunnan historian edistykseksi vapauden tajuamisessa. Vapaus kuuluu hänen mielestään ihmisen olemukseen; kuitenkin ihminen tajuaa sen vain vähitellen, monivuosisataisen historian kuluessa, minkä vuoksi hän tuleekin todella vapaaksi. Historiallisesti katsoen Hegelin väittämä oli sikäli edistyksellinen, että se perusteli taistelua demokratian puolesta, feodaalista mielivaltaa vastaan. Kuitenkin Hegel käsitti vapauden voittopuolisesti hengen, ajatuksen vapaudeksi, yksilön intellektuaaliseksi vapaudeksi.

Maailmanhistoria jakautuu Hegelin mukaan kolmeen pääaikakauteen: itämaiseen, antiikkiseen ja germaaniseen aikakauteen. Itäisessä maailmassa ihminen ei muka vielä tiedostanut sitä, että hänen olemuksensa on vapaus; sen vuoksi siellä kaikki olivat Hegelin mukaan orjia. Antiikin maailmassa (Muinais-Kreikka ja Muinais-Rooma) jotkut olivat jo tietoisia siitä, että vapaus on heidän olemuksensa; he olivat vapaita, kun taas ne, jotka eivät olleet tiedostaneet vapauttaan, pysyivät orjina. Idealistina Hegel jätti itse asiassa huomiotta sen seikan, että orjuus oli yhteydessä eräisiin taloudellisiin ehtoihin. Hän johti vapauden ihmisten tietoisuudesta väittäen, että »itsetietoisuus, *joka asettaa elämän vapauden edelle*, ryhtyy *orjuussuhteeseen*»[41]. Orjuuden pohjana on siis orjatietoisuus; Hegel käänsi todellisen suhteen päälaelleen, ts. johti olemisen tietoisuudesta. Vasta germaanisessa eli kristillisessä maailmassa kaikki tajuavat Hegelin mukaan henkisen olemuksensa ja ovat tämän vuoksi vapaita.

Hegel julisti, että germaaniset kansat, ennen kaikkea saksalaiset, ovat jo saavuttaneet vapauden. Hän vääristeli siten vapauden käsitettä ja rajoitti äärimmilleen porvarillis-demokraattisen yhteiskunnanuudistuksen tehtävät. Hegel katsoi, että yleisen vapauden saavuttamiseksi ei tarvitse lakkauttaa feodaalista omistusta, säätylaitosta ja monarkiaa; riittää kun lakkautetaan maaorjuus, säädetään omantunnonvapaus ja joitakin kansalaisvapauksia sekä rajoitetaan monarkiaa perustuslailla. Hegel piti perustuslaillista monarkiaa yhteiskunnallisen edistyksen huipentumana, ja se oli luonteenomaista feodaaliseen taantumukseen mukautuneen saksalaisen porvariston ideologille.

Hegelin historianfilosofian taantumuksellinen piirre oli germaanisten kansojen, etenkin saksalaisten, ylistäminen ja yliolkainen suhtautuminen idän kansoihin, jotka Hegel kuvasi kehityksessään pysähtyneiksi ja joilta hän kielsi tulevaisuuden. Pettäen dialektiikkaa, joka kieltää täydellisen levon ja muuttumattomuuden, Hegel todisteli, että »maailmanhistoria kulkee idästä länteen, koska Eurooppa on eittämättä maailmanhistorian loppu ja Aasia sen alku»[42].

Imperialistiset ideologit ottivat myöhemmin kilvekseen nämä taantumukselliset aatteet.

Valtiota Hegel piti vapauden korkeimpana ilmentymänä, jumalan (absoluuttisen idean) voittokulkuna maan päällä. Vaikka tällainen valtiokäsitys suuntautuikin feodaalista mielivaltaa, separatismia ja partikularismia vastaan, se oli samalla vihamielinen vallankumoukselliselle taistelulle Saksan feodaalivaltioita vastaan. Koska Hegel julisti valtion yhteiskuntakehityksen korkeimmaksi järjelliseksi voimaksi, hän tuomitsi jo ennakolta yhteiskunnan »pohjakerrosten», kansanjoukkojen vallankumouksellisen aloitteellisuuden historiassa. Sitä paitsi tämä valtion olemuksen idealistinen tulkinta himmensi valtion luokkaluonnetta. Hegel ihannoi luokkavallan koneistoa, riistäjäluokkien diktatuuria.

Taide, uskonto ja filosofia ovat Hegelin opin mukaan absoluuttisen hengen itsetietoisuuden korkeimmat muodot: maailmanhistoria päättyy niissä ja maailmanjärki tiedostaa täysin itsensä ja saavuttaa niissä täyttymyksensä. Filosofiaa (ja tietyssä määrin myös tiedettä yleensä) Hegel tarkasteli totuuden syvällisimpänä ilmauksena asettaen sen tässä mielessä uskonnon vastakohdaksi. Myös uskonto sisältää Hegelin käsityksen mukaan absoluuttisen totuuden, mutta vain mielikuvan aistimellisessa, niin sanoaksemme naiivissa muodossa. Tästä seuraa, että vaikka filosofia Hegelin mukaan on uskontoa ylempänä, filosofian sisältö lankeaa viime kädessä yhteen uskonnollisen opin sisällön kanssa, koska kummassakin tiedon esineenä on absoluuttinen idea, joka Hegelin järjestelmässä tarkoittaa sekä jumalaa että maailmaa kokonaisuudessaan. Hegel siis ummisti silmänsä tieteen ja uskonnon väliseltä vastakohtaisuudelta, hän ei tajunnut sen taistelun tärkeyttä, jota luonnontiede ja edistyksellinen materialistinen filosofia kävivät uskonnollista maailmankatsomusta vastaan. Näin ollen Hegelin idealistinen oppi oli pohjimmiltaan uskonnon puolustelua, joskin siihen sisältyi uskonnonkritiikin aineksia.

Hegelin hengenfilosofiassa ilmenivät erittäin selvästi tälle ajattelijalle ja sen ajan saksalaiselle porvaristolle ominaiset vanhoilliset, osaksi suorastaan taantumukselliset katsomukset. Kuitenkin olisi väärin tällä perusteella kieltää tyystin Hegelin filosofisen järjestelmän tämän osan myönteinen merkitys ja sellaisten Hegelin teosten kuin

Historianfilosofian, Oikeusfilosofian, Estetiikan luentojen ym. arvo. Myös nämä teokset sisältävät edistyksellisiä aatteita, Saksan porvarillisen kehityksen välttämättömyyden teoreettista perustelua ja nerokkaita dialektisia väittämiä. Puhuessaan Hegelin historianfilosofiasta, oikeusfilosofiasta, filosofianhistoriasta ja estetiikasta Engels totesi, että »kaikilla näillä historian aloilla Hegel pyrki löytämään ja todistamaan kehityksen punaisen langan»[43].

Järjestelmä ja metodi Hegelin filosofiassa. Hegelin dialektiikan »järjellinen jyvä»

Hegelin filosofiassa on pidettävä tarkoin erillään Hegelin dialektinen metodi (hänen oppinsa edistyksellinen puoli) ja Hegelin järjestelmä, ts. hänen oppinsa luonnosta ja yhteiskunnasta absoluuttisen idean olomuotoina (tämä oppi on hänen filosofiansa konservatiivinen puoli). Vaikka Hegelin metodi ja hänen järjestelmänsä ovat elimellisesti sidoksissa toisiinsa, niiden välillä vallitsee kuitenkin ratkaisematon ristiriita, koska vastoin Hegelin dialektiikkaa hänen järjestelmänsä asettaa rajan yhteiskunnan ja tiedon kehitykselle ja vääristelee dialektista käsitystä luonnosta, yhteiskunnasta ja ajattelusta.

Useimpien esimarxilaisten filosofien tavoin Hegel oli sitä mieltä, että erotukseksi muista tieteistä filosofian tulee antaa lopullista, absoluuttista tietoa todellisuudesta. Muiden tieteiden väittämät perustuvat havaintoihin, kokeisiin ja todistuksiin, joita aina saatetaan täydentää, muuttaa ja jopa kumota. Filosofia sitä vastoin ei tutki tosiasioita, vaan käsitettä (joka Hegelin opin mukaan on kaiken olevaisen yleinen olemus); sen vuoksi filosofia yksin on tiedettä absoluuttisesta, filosofia tarjoaa absoluuttisen tiedon järjestelmän. Hegel loi filosofiansa »tieteiden tieteeksi», so. absoluuttisten totuuksien järjestelmäksi, asettaen luonnontiedettä vastaan luonnonfilosofian, historiatiedettä vastaan historianfilosofian, oikeustiedettä vastaan oikeusfilosofian jne.

Tästä ei kuitenkaan seuraa, että Hegel olisi hylännyt positiivisten tieteiden sisällön ja olisi ollut sitä mieltä, ettei filosofian tarvitse ottaa niitä huomioon. Hän tähdensi moniaita kertoja, että todellisuuden filosofinen yleistäminen ei johdu »mielivallasta, halusta kävellä kerrankin vaihteeksi päällään, sen jälkeen kun on kauan kävelty jaloil-

la»[44]. Idealistisen filosofian asettaminen materialistisen luonnontieteen vastakohdaksi johti kuitenkin väistämättä siihen, että Hegel vääristeli luonnontieteellistä tietoa ennakolta kehittelemänsä idealistisen ajatusrakennelman hyväksi.

Hegelin pyrkimys luoda absoluuttisen tiedon kaikenkattava filosofinen järjestelmä, joka ei ainoastaan tee yhteenvetoa muiden tieteiden tuloksista, vaan myös ennakoi tieteellisen tiedon vastaisen kehityksen, oli aivan kestämätön. Se että luonnon- ja yhteiskuntatieteet eivät anna absoluuttisen tiedon järjestelmää, ei ole niiden rajoitus. Päinvastoin, se on tieteen ansiopuoli: tiede ei tyydy saavuttamaansa tasoon, vaan katsoo mahdolliseksi ja välttämättömäksi edetä uusia keksintöjä kohti, tiedostaa uusia lainalaisuuksia. Samoin filosofia tieteenä ei saisi absolutisoida saavuttamiaan tuloksia, ts. esittää niitä kertakaikkisina absoluuttisina totuuksina.

Puhuessaan aikaisemmista filosofisista järjestelmistä Hegel pani merkille niiden historiallisen rajoittuneisuuden ja todisteli, että filosofinen tieto, samoin kuin kaikki tieto, kehittyy ja rikastuu. Sen sijaan oman filosofisen järjestelmänsä hän asetti poikkeusasemaan ja piti sitä sen tiedostusprosessin loppuvaiheena, jossa absoluuttinen idea tajuaa oman sisältönsä, maailmanjärjen viimeisenä kehitysasteena. Sen johdosta Hegelin filosofinen järjestelmä sai vanhoillisen, osaksi jopa taantumuksellisen luonteen. Siitä huolimatta »Hegelin järjestelmän käsittämä piiri on verrattomasti laajempi kuin minkään aikaisemman järjestelmän ja siinä on kehitelty sellainen ajatusrikkaus, joka hämmästyttää vielä nykyäänkin»[45], totesi Engels.

Kun Hegelin dialektiikka siis opettaa, että kehitys on yleistä, niin Hegelin filosofinen järjestelmä kieltää kehityksen yleisyyden, koska luonto ei Hegelin mukaan kehity ajassa, vaan ainoastaan moninaistuu avaruudessa. Tämä huomattavalta osalta metafyysinen luonnonkäsitys seuraa Hegelin idealistisista premisseistä, hänen filosofisesta järjestelmästään.

Sama ristiriita järjestelmän sisällön, rakenteen ja tärkeimpien johtopäätösten ja dialektisen metodin välillä sisältyy myös hengenfilosofiaan ja dialektista metodia esittelevään logiikkaan, koska Hegel julisti järjestelmänsä koko dogmaattisen sisällön absoluuttiseksi totuudeksi. Kun dialektiikka väittää, ettei kehityksellä ole rajaa, niin Hegelin

filosofinen järjestelmä asettaa rajan ajattelun kehitykselle (Hegel katsoi *Logiikan tieteen* ammentavan ajatusmuodot tyhjiin), tiedon kehitykselle yleensä (jonka päätepisteenä hänen filosofiansa on) sekä yhteiskunnan kehitykselle. Kuten edellä mainittiin, Hegel piti yhteiskuntakehityksen rajana perustuslaillista monarkiaa ja siihen liittyviä porvarillis-demokraattisia uudistuksia.

Siinä ilmeni syvällinen ristiriita Hegelin filosofisen järjestelmän ja hänen dialektisen metodinsa välillä, Hegelin filosofisen opin vanhoillisen ja edistyksellisen puolen välillä. Tämä ristiriita oli ennen muuta ristiriitaa Hegelin filosofian dogmaattisten ja itse asiassa metafyysisten johtopäätösten ja hänen metodinsa dialektisten periaatteiden välillä. Sitä paitsi itse Hegelin dialektiikka oli idealistisen luonteensa vuoksi varsin epäjohdonmukainen. Engels huomautti, että Hegelin dialektiikassa, samoin kuin hänen järjestelmässäänkin, on havaittavissa todellisten suhteiden vääristelyä. Vallankumousta vieroksuvan saksalaisen porvariston ideologina Hegelin täytyi pakostakin rajoittaa ja huomattavassa määrin neutralisoida vallankumouksellisia johtopäätöksiä ja vaatimuksia, jotka johtuivat olevaisen johdonmukaisesta dialektisesta tarkastelutavasta.

Marxismi-leninismin klassikot totesivat, että Hegel sopeutti dialektiikkansa suhteettomasti paisuneen vanhoillisen järjestelmänsä vaatimuksia vastaavaksi. Tämä aiheutti sen, että Hegelin dialektiikka sisälsi joitakin metafyysisiä piirteitä eikä aina ollut leppymätön metafysiikkaa kohtaan. Hegeliläinen dialektiikka piti ajattelua, tietoa ristiriitojen ainoana ratkaisutapana ja väheksyi siten vastakohtien välisen taistelun merkitystä.

Hegelin idealistinen dialektiikka selitti vastakohtien ykseyttä yksipuolisesti, pääasiassa niiden toisikseen muuttumiseksi, identtisyydeksi, korrelaatioksi. Tämä himmensi vastakohtien taistelua ja vallankumouksellisen kieltämisen lainomaisuutta. Samalla kun Hegel huomautti aivan oikein, että vanhan kieltäminen ei sulje pois jatkuvuussuhdetta, vaan edellyttää sitä, hän jätti huomioon ottamatta kieltämisen vallankumouksellisen luonteen, sen erottamattoman yhteyden vastakohtien taisteluun.

Mikä sitten oli Hegelin idealistisen dialektiikan järjellinen jyvä? Sitä olivat ennen kaikkea Hegelin nerokkaat oivallukset ilmiöiden keskinäisestä yhteydestä, liikkeestä ja kehityksestä, ristiriidasta liikkeen ja kehityksen lähteenä,

määrällisten muutosten laadullisiksi muuttumisesta sekä teoreettisen ajattelun ja sen loogisten muotojen ja kategorioiden luonteesta. Lenin sanoi: »Hegel *arvasi* nerokkaasti olioiden (ilmiöiden, maailman, *luonnon*) dialektiikan käsitteiden dialektiikassa.» Ja edelleen: »Nimenomaan *arvasi* ei enempää.»[46]

Hegelin näkemys tieteen metodista on varsin arvokas. Hän vastusti metafyysistä käsitystä metodista kokoelmana keinotekoisia, ihmisen keksimiä menettelytapoja. Hegelin kannalta metodi ei ole riippuvainen meidän mielivallastamme, sillä tutkimuksen alaisen ilmiön tarkastelutapa määräytyy itse tutkimuskohteen muodosta. Tämä merkitsee, että tutkimusmetodi ei ole jotain tutkimuskohteesta riippumatonta, puhtaasti subjektiivista, jotain vain ihmisjärkeen kuuluvaa. Näistä väittämistä seuraa tärkeä materialistinen johtopäätös, että metodin täytyy heijastaa objektiivisen maailman ilmiöiden todellista yhteyttä, liikettä ja kehitystä. Hegel ei tietenkään tehnyt tätä johtopäätöstä, koska hän mystifioi ajatuksen metodin objektiivisesta sisällöstä: hän kuvasi tiedostuksen absoluuttisen idean toiminnaksi ja vastaavasti määritteli metodin tälle loogiselle prosessille ominaiseksi sisällön itseliikunnaksi.

Vastoin dogmaattisia vakuutuksiaan, että hänen filosofiansa tarjoaa absoluuttisen totuuden viimeisessä instanssissa, Hegel osoitti, tosin idealistisesti nurinkurisessa muodossa, että tiedostus on historiallinen prosessi. Totuus ei sen vuoksi ole tiedostuksen kertakaikkinen, valmis tulos, vaan sekin kehittyy ja muuttuu. »Totuus, joka filosofian piti tiedostaa, ei ollut Hegelillä enää kokoelma valmiita opinkappaleita, jotka kerran keksittyinä oli vain opittava ulkoa; totuus oli nyt itse tiedostamisprosessissa, tieteen pitkässä historiallisessa kehityksessä, kun se nousee tiedon alemmilta asteilta yhä korkeammalle»[47], kirjoitti Engels. Tarkastellessaan loogista tiedostusprosessia objektiivisen todellisuuden itsekehityksenä Hegel asetti kysymyksen loogisten muotojen objektiivisuudesta. Mikäli tahdomme tulkita Hegeliä materialistisesti, voimme sanoa, että loogiset muodot, jotka ovat ominaisia yksin ihmiselle, ovat objektiivisia siinä mielessä, että ne heijastavat itse objektiivisessa todellisuudessa esiintyviä olioiden välisiä suhteita. Kuten Lenin huomautti, Hegel »vaatii logiikkaa, missä muodot olisivat gehaltvolle Formen (sisällyksellisiä muotoja. – *Toim.*), elävän, todellisen sisällön muotoja, jotka ovat erottamattomassa yhteydessä sisältöön»[48].

Hegelin idealistisen dialektiikan »järjellinen jyvä» käsitti siis hänen lukuisia ajatuksiaan luonnon, yhteiskunnan ja tiedon yleisimmistä kehityslaeista, erityisesti hänen tietoteorian ja logiikan alaan kuuluvia näkemyksiään. Kaikki nämä kysymykset, jotka Hegel oli asettanut idealistiselta pohjalta, voitiin ratkaista tieteellisesti vain materialistisen filosofian maaperällä soveltamalla materialistisesti dialektista metodia.

Muokatessaan materialistisesti Hegelin idealistisen dialektiikan järjellisiä ajatuksia marxismin klassikot asettivat olemisen ja ajattelun idealistisen identiteettiperiaatteen sijaan materialistisen periaatteen, jonka mukaan ihmistajunnassa heijastuu objektiivinen, ihmistajunnan ulkopuolella oleva ja siitä riippumaton todellisuus. Marxismin klassikot sovelsivat dialektiikkaa heijastusprosessin tutkimukseen ja loivat dialektis-materialistisen tietoteorian ja logiikan, jotka osoittavat todelliset tiet ja keinot luonnossa ja yhteiskunnassa vallitsevan objektiivisen dialektiikan tiedostamiseksi. Tämä merkitsi kuitenkin todellisuuden uudenlaisen, pohjimmaltaan hegeliläisyydelle vastakkaisen tiedostusmetodin luomista.

IX LUKU

KLASSINEN SAKSALAINEN FILOSOFIA. LUDWIG FEUERBACHIN ANTROPOLOGINEN MATERIALISMI

Klassisen saksalaisen filosofian edustajien joukkoon kuului myös Ludwig Feuerbach. Feuerbachin suuri historiallinen ansio oli siinä, että hän esitti syvällistä arvostelua monien edeltäjiensä, mm. Kantin ja Hegelin, idealismista, elvytti 1700-luvun materialismin edistykselliset perinteet ja kehitti niitä edelleen. Kun muut klassisen saksalaisen filosofian edustajat olivat idealisteja, niin Feuerbach oli taisteleva materialisti. Silti Feuerbachin materialismia ei voida ymmärtää, ellei oteta huomioon sen yhteyttä klassisen saksalaisen filosofian aikaisempaan kehitykseen.

1830- ja 1840-luvulla Saksassa oli jo kypsymässä vallankumouksellinen tilanne, joka väistämättömästi johti porvariston ja feodaalisen taantumuksen välisen ideologisen taistelun voimistumiseen. Tosin Saksa pysyi yhä taloudellisesti ja poliittisesti hajanaisena, eikä saksalainen porvaristo ollut vielä yhdistynyt kansallisella tasolla. Siitä huolimatta kehittyvän kapitalismin ja vanhentuneiden feodaalisten yhteiskunnallisten suhteiden välisten ristiriitojen tehostuminen ruokki porvarillista oppositiota feodaalijärjestelmää ja absolutismia vastaan. Sitä edisti myös taloudellisesti ja poliittisesti kehittyneempien naapurimaiden, erityisesti Ranskan (Ranskan valistus), vaikutus Saksaan. Saksan porvarillinen kehitys vaati runsaslukuisten kuningas- ja ruhtinaskuntien hävittämistä ja Saksan yhtenäisvaltion luomista. Saksan yhdistymistä puoltaneet saksalaisen porvariston ideologit olivat siten yleiskansallisten etujen tulkitsijoita. He eivät kuitenkaan tavallisesti uskaltaneet vastustaa sumeilematta feodaalista valtiota ja sen taantumuksellisia laitoksia. Oppositio absolutismia vastaan ilmeni pääasiallisesti puhdasoppisen kristinuskon filosofisena kritiikkinä. Kristinuskon kritiikki merkitsi kuitenkin itse asiassa poliittisen taantumuksen kritiikkiä, koska uskonto oli hallitseva ideologia ja feodaalivaltiota nimitettiin virallisesti kristilliseksi.

Hegelin filosofisen koulukunnan hajoaminen

Porvariston ja hallitsevien feodaalisten säätyjen välisten ristiriitojen syveneminen ilmeni mm. Hegelin filosofisen koulukunnan hajoamisena. Hegelin filosofiassa vallinneella ristiriidalla metodin ja järjestelmän välillä oli syvät sosiaalis-taloudelliset juurensa. Sen vuoksi ei ole ihme, että pian Hegelin kuoleman jälkeen leimahti liekkiin konflikti hänen filosofiansa vanhoillisten ja radikaalien kannattajien välillä.

Hegelin koulukunnan oikeistolaiset edustajat eli ns. vanhahegeliläiset (Gabler, Hinrichs, Göschel, Daub) puolustivat Hegelin konservatiivista järjestelmää. Koulukunnan vasemmistolaiset edustajat (David Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner ym.) puolustivat pääasiassa Hegelin dialektista metodia; heitä kutsuttiin nuorhegeliläisiksi.

Nuorhegeliläiset pyrkivät tekemään Hegelin filosofiasta ateistisia ja vallankumouksellisia johtopäätöksiä. Lähtökohtanaan Hegelin väittämä, jonka mukaan filosofia (erotukseksi uskonnosta) ilmaisee totuuden käsitteen muodossa, ts. tieteellisesti, ja on sen vuoksi absoluuttisen hengen itsetietoisuuden korkein muoto, nuorhegeliläiset esittivät järjestelmällistä kritiikkiä kristillisestä opista. Toisin kuin Hegel nuorhegeliläiset toivat etualalle hänen filosofiaansa sisältyvän fichteläisen ajatuksen todellisuutta muuttavan itsetietoisuuden kaikkivoipaisuudesta. Tässä mielessä he määrittelivät filosofiansa »tekojen filosofiaksi». Pian kuitenkin kävi ilmi, että nuorhegeliläiset eivät kohdistaneet kehotustaan toimintaan kansanjoukoille, joita he pitivät historian passiivisena aineksena, vaan valtiovallalle, jolta nuorhegeliläiset odottivat historiallista aloitetta porvarillis-demokraattisten uudistusten toteuttamisessa.

Hegelin koulukunnan kahtiajakautuminen sai alkunsa *David Straussin* kirjasta *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (Jeesuksen elämä, 1835–1836). Strauss tutki siinä kriittises-

ti evankeliumeihin sisältyvien tarujen alkuperää ja hylkäsi dogmin niiden yliluonnollisesta alkulähteestä (jumalallinen ilmoitus). Hän ei kuitenkaan pitänyt kristinuskon taruja pelkkinä sepitelminä, joilla ei ollut mitään tekemistä historiallisen välttämättömyyden ja yhteiskunnan todellisten vaatimusten kanssa. Evankeliumeissa kerrotut ihmeet ovat hänen käsityksensä mukaan myyttejä, kansan tiedottoman luomistyön tuotteita, ensimmäisten orjayhteiskunnan syvällisen kriisin ja rappeutumisen oloissa syntyneiden kristillisten seurakuntien luomaa kansantietoutta. Strauss kirjoitti, että nämä myytit eivät ole jonkun yksilön tietoista ja tarkoituksellista kuvittelua, vaan kokonaisen kansan tai seurakunnan kollektiivitietoisuuden, yhteisen luomistyön tuote.

Selittäessään uskonnollisten myyttien luomista Strauss piti lähtökohtanaan Hegelin käsitystä historiallisesti kehittyvästä substanssista, joka ilmentäytyy kansanhenkenä. Kulloinkin vallitseva uskonnollisen tietoisuuden muoto on yhteydessä kansanhengen tiettyyn kehitysvaiheeseen ja on siis objektiivisesti määräytynyt. Vaikka Strauss ei kieltänyt Jeesuksen historiallisuutta ja katsoi kristinuskon olevan sisäiseltä tarkoitukseltaan identtinen korkeimman filosofisen totuuden kanssa, hänen kirjansa oli omiaan voimistamaan aatetaistelua vallankumousta edeltäneessä Saksassa.

Bruno Bauer meni kristinuskon arvostelussa paljon pitemmälle kuin Strauss. Hänestä tuli pian nuorhegeliläisen liikkeen tunnustettu johtaja. Bauerin lähtökohtana ei ollut Hegelin oppi kansanhengen substanssista, vaan Hegelin oppi itsetietoisuudesta. Bauer väitti, että itsetietoisuus on kaikkivoipa. Ihmiskunnan koko historia on itsetietoisuuden luovan toiminnan ilmausta, ja ihmiskunnan tiellä olevat esteet eivät ole olemassa sinänsä, vaan ainoastaan sikäli, mikäli itsetietoisuus ei ole tiedostanut ääretöntä mahtiaan. Itsetietoisuus luo omaa kehitystasoaan vastaavan henkisen todellisuuden ja sitten hävittää sen kohotessaan uudelle, korkeammalle tasolle. Bauer sovelsi tätä fichteläistä subjektiivis-idealistista käsityskantaa uskonnon kritiikkiin.

Teoksissaan *Kritik der Evangelischen Geschichte des Johannes* (Johanneksen evankelisen historian kritiikkiä, 1840) ja *Kritik der Evangelischen Synoptiker* (Synoptikkojen kritiikkiä, 1841–1842) Bauer kielsi Jeesuksen historiallisuuden ja tarkasteli kristinuskoa aikansa eläneenä itsetietoisuuden vieraantumismuotona. Straussin tavoin Bauer katsoi, että kristinusko (ja uskonto yleensä) on ihmiskunnan henkisen kehityksen välttämätön tuote. Bauer ei kuitenkaan pitänyt kristinuskon taruja tiedostamattomina myytteinä, vaan tietoisina kuvitelmina, joita itsetietoisuus tarvitsi tietyllä kehitystasolla.

Bauer ja hänen kannattajansa näkivät uskonnon pahimpana ihmistä sortavana voimana. He pitivät uskonnollista sortoa taloudellisen ja poliittisen orjuutuksen, feodaalisen oikeuden ja siveellisyyden alkulähteenä. Nuorhegeliläiset rajoittivat kaikki yhteiskunnalliset uudistukset uskonnolliseen emansipaatioon, kirkon erottamiseen valtiosta, uskonnollisen tietoisuuden voittamiseen, uskonnon ja uskonnollisten ennakkoluulojen kritiikkiin. Kun 1830-luvulla nuorhegeliläinen liike näytteli edistyksellistä osaa, niin 1840-luvun alkupuolella se kääntyi laskusuuntaan.

Ludwig Feuerbachin materialismi on Hegelin koulukunnan hajoamisen tärkein tulos

Ludwig Feuerbach (1804–1872) syntyi tunnetun saksalaisen juristin perheeseen. Aluksi Feuerbach tahtoi omistautua jumaluusopille ja aloitti 1823 opinnot Heidelbergin yliopiston jumaluusopillisessa tiedekunnassa. Kuitenkin jo vuoden kuluttua hän jätti jumaluusopillisen tiedekunnan ja siirtyi Berliiniin kuuntelemaan Hegelin luentoja. Vuosina 1827–1828 Feuerbach alkoi epäillä Hegelin oppia luonnon loogisesta perustasta. Silti väitöskirjassaan *Yhtenäisestä, yleisestä ja äärettömästä järjestä* (1828) hän oli vielä objektiivisen idealismin kannalla. Vuonna 1828 Feuerbach aloitti opetustoiminnan Erlangenin yliopistossa, josta hänet kahta vuotta myöhemmin erotettiin hänen julkaistuaan teoksen *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Ajatuksia kuolemasta ja kuolemattomuudesta). Hän hylkäsi siinä uskon persoonalliseen kuolemattomuuteen ja väitti, että vain ihmisjärjen suuret saavutukset ovat kuolemattomia.

Vuodesta 1830 Feuerbach vietti yksinäistä elämää (asuen etupäässä maalla) ja julkaisi filosofisia teoksiaan, joissa hän vähitellen etääntyi Hegelin filosofiasta. Straussin ja Bruno Bauerin tavoin hän otti tehtäväkseen uskonnon kritiikin, ihmisen vapauttamisen uskonnollisen tietoi-

suuden orjuudesta. Vuoteen 1839 mennessä Feuerbach hylkäsi lopullisesti idealismin. Teoksessaan *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie* (Hegelin filosofian kritiikistä) hän ratkaisi filosofian peruskysymyksen materialistisesti ja tarkasteli luontoa, olemista, materiaa todellisuutena, joka välttämättömästi synnyttää ajattelevan järjen. Vuonna 1841 ilmestyi Feuerbachin pääteos *Das Wesen des Christentums* (Kristinuskon olemus). Tämä kirja teki erittäin voimakkaan vaikutuksen aikalaisiin. Myöhemmin Feuerbach julkaisi *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (Alustavia teesejä filosofian uudistusta varten, 1842) ja *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Tulevaisuuden filosofian perusväittämiä, 1843).

Feuerbach ei ottanut aktiivista osaa vuoden 1848 vallankumoukseen ja kieltäytyi asettumasta ehdokkaaksi Frankfurtin kansalliskokoukseen. Tuona aikana hän julkaisi joukon uusia teoksia, jotka eivät kuitenkaan herättäneet huomiota. Porvaristo oli kääntynyt pois merkittävästä ajattelijastaan. Mitä proletariaattiin tulee, niin sitä mukaa kuin sen valveutuneisuus ja järjestyneisyys kasvoi, se asettui Marxin ja Engelsin aatteellisen lipun alle.

Loppuiällään Feuerbach tunsi kiinnostusta tieteellistä sosialismia kohtaan. Hän tutki Marxin *Pääomaa* ja vuonna 1870 liittyi sosiaalidemokraatteihin, mutta ei sittenkään voinut siirtyä dialektisen ja historiallisen materialismin kannalle. Feuerbach pysyi elämänsä loppuun asti esimarxilaisen materialismin ja ateismin loistavana edustajana.

Feuerbach »uuden filosofian» tehtävistä ja tutkimuskohteesta

Feuerbach katsoi filosofiansa päättävän ja voittavan Hegelin ja hänen edeltäjiensä opin. Kun Hegel irrotti järjen, ajattelun ihmisestä, hänen aistimellisesta toiminnastaan ja hänen tarpeistaan, niin »uusi filosofia» eli »tulevaisuuden filosofia», jota nimitystä Feuerbach käytti omasta opistaan, lähti siitä, että järjen todellinen kannattaja on ihminen ja vain ihminen.

Feuerbach hylkäsi spekulatiivisen filosofian ja kokemusperäisen tieteen vastakkainasettamisen ja vaati filosofiaa ottamaan lähtökohdakseen aistien todistukset. Aistinelimet ovat filosofian elimiä. Filosofian täytyy solmia

liitto luonnontieteen kanssa; tämä rakkausavioliitto muodostuu hedelmällisemmäksi kuin vuosisatoja kestänyt filosofian ja teologian mesallianssi.

Uskonto lupaa ihmiselle pelastuksen kuoleman jälkeen. Filosofian tulee toteuttaa maan päällä se, minkä uskonto lupaa tuonpuoleisessa maailmassa, jota ei kuitenkaan ole. Filosofia korvaa uskonnon antamalla ihmisille näennäisen lohdutuksen asemesta tietoisuuden onnen todellisista saavuttamismahdollisuuksista.

Arvostellessaan ajattelun idealistista tulkintaa yliluonnolliseksi ja yli-inhimilliseksi olemukseksi Feuerbach päätyi siihen tulokseen, että kysymys ajattelun suhteesta olemiseen on kysymys ihmisen olemuksesta, sillä vain ihminen ajattelee. Mikäli siis filosofia ratkaisee kysymyksen ajattelun suhteesta olemiseen, filosofian täytyy olla antropologiaa, ts. oppia ihmisestä, jonka olemassaolossa, toiminnassa mainittu kysymys saa tosiasiallisen, todellisen ratkaisunsa. »*Olemisen ja ajattelun ykseys on tosi ja mielekäs* vain silloin, kun *ihminen käsitetään tämän ykseyden perustaksi, subjektiksi*» [1], kirjoitti Feuerbach.

Ihmisen toimintaa selvittelevät tieteet antavat mahdollisuuden osoittaa spekulatiivis-idealistinen käsitys ajattelusta ja henkisestä yleensä täysin paikkansapitämättömäksi. Nämä tieteet, etenkin fysiologia, ovat todenneet, että ajattelu on erottamattomasti sidoksissa ihmisorganismissa tapahtuviin aineellisiin prosesseihin, ulkomaailman aistimiseen ym. Ihminen ei ole erotettavissa luonnosta, joten henkistäkään ei pidä asettaa luonnon vastakohdaksi luonnon yläpuolella olevana todellisuutena. Feuerbach kirjoitti: »Uusi filosofia tekee *ihmisestä ja myös luonnosta* ihmisen perustana filosofian *ainoan, universaalin ja korkeimman tutkimuskohteen* ja siis *antropologiasta, mm. fysiologiasta, universaalin tieteen.*» [2]

Näin ollen Feuerbach pyrki kehittelemään materialistisen ajatusjärjestelmän ihmisen tieteellisen fysiologian ja psykologian pohjalta. Tietysti tämä käsitys materialistisen filosofian tutkimuskohteesta on luonteeltaan yksipuolinen. Sillä oli kuitenkin myönteinen merkitys taistelussa ajattelua jumaloivaa Hegelin oppia vastaan.

Feuerbach vastusti sitä, että hänen oppiaan luonnehdittiin materialistiseksi, varsinkin siitä syystä, että 1850- ja 1860-luvulla saksalaisessa porvarillisessa filosofiassa vaikuttivat ns. vulgaarimaterialistit (Büchner, Vogt, Mole-

schoot): he pitivät ajattelua aivojen erittämänä erikoislaatuisena aineena. Feuerbach teki selvän pesäeron näistä materialistisen filosofian madaltajista, mutta samalla myös luopui itse nimityksestä materialismi, mikä osoitti hänen epäjohdonmukaisuuttaan taistelussa idealismia vastaan. Kuitenkin hän tähdensi, että hänen oppinsa tukeutuu aikaisempaan materialistiseen filosofiaan.

Feuerbachin antropologiselle materialismille oli erikoista ruumiin ja sielun dualismin kieltäminen. Hän tunnusti ja perusteli materialistisen väittämän henkisen ja ruumiillisen, subjektiivisen ja objektiivisen, psyykkisen ja fyysisen, ajattelun ja olemisen ykseydestä.

Feuerbachin antropologismi ei rajoittunut vain filosofian peruskysymyksen tiettyyn asetteluun ja ratkaisuun. Feuerbach piti antropologisen periaatteen olennaisena sisältönä ja tarkoituksena yhteiskunnallisen tajunnan tieteellistä tulkintaa. Yhteiskunnallinen tajunta on hänen mielestään inhimillisen olemuksen heijastumaa. Mitä tämä olemus sitten on? Feuerbachin mukaan se käsittää ennen kaikkea aistillisuuden, äly- ja tunne-elämän, rakastavan, kärsivän, onnea tavoittelevan jne. yksilön moninaiset elämykset. Kysymys on siis siitä, että yhteiskunnallisen tajunnan erilaisia muotoja, ennen kaikkea uskontoa, tarkasteltaisiin sen elämänsisällön kannalta, jonka ne kätkevät sisäänsä. Feuerbach meni tässä suhteessa aikaisempaa materialismia pitemmälle, sillä ennen häntä materialistit väittivät uskontoa fantastisten kuvitelmien kokoelmaksi ja kielsivät siltä reaalisen sisällön. Feuerbach taas palautti yliluonnollisen luonnolliseen, fantastisen todelliseen ja yliaistillisen aistilliseen; siinä ilmeni hänen antropologisen menetelmänsä peruspiirre.

Feuerbachin antropologismi sisälsi materialistisen historiankäsityksen alkeita, yrityksiä selittää uskonto materialistisesti ihmisten todellisen elämän heijastumana. Kuitenkin Feuerbach ymmärsi ihmisten todellisen elämän ja ihmisolemuksen abstraktisesti ottamatta huomioon historiallisesti konkreettisia yhteiskunnallisia suhteita, yhteiskunnan luokkajakoa jne. Tämän vuoksi hän tyytyi tavallisesti vain viittaamaan aistilliseen ihmisluontoon, ihmistoiminnan aistilliseen luonteeseen ja kaikkien ihmisyksilöiden antropologiseen ykseyteen.

Feuerbach oli idealistisen filosofian loistava kriitikko. Hän kumosi vakuuttavasti idealistifilosofien materialismia vastaan esittämän syytöksen »epäkriittisestä», dogmaattisesta suhtautumisesta aistinelinten todistuksiin. Feuerbach osoitti, että idealistien vaatimus johtaa (dedusoida) ulkomaailman, luonnon olemassaolo ajattelusta, tajunnasta tms. johtuu epäkriittisestä idealistis-uskonnollisesta käsityksestä, jonka mukaan on olemassa yliluonnollinen alkuperuste. Näin ollen spekulatiivinen idealismi kieltää luonnon tajunnasta riippumattoman olemassaolon asettamalla luonnon yläpuolelle yliluonnollisen hengen. Dogmatismi ei siis vaivaa ulkomaailman materialistista tunnustamista, vaan filosofian peruskysymyksen idealistista ratkaisua, joka mukailee teoreettisten todistelujen avulla uskonnollisia käsityksiä maailmasta.

Feuerbach todisteli, että idealismi ei lähde todellisuuden pohjalta, vaan abstrahoituu perusteettomasti aistien todistuksista ja siis aistinelinten havaitsemista todellisista olioista. Hän ei vastustanut tässä abstraktiota yleensä, vaan ainoastaan abstraktion idealistista väärinkäyttöä.

Arvostellessaan Kantin väittämää periaatteessa tiedostamattomista olioista sinänsä Feuerbach totesi, että tämä agnostinen näkemys perustuu samaan idealistiseen abstraktioon, spekulatiiviseen abstrahoitumiseen kaikesta aistein havaittavasta.

Idealismiin kohdistamastaan arvostelusta Feuerbach teki sen johtopäätöksen, että idealistinen filosofia on rationalisoitua eli spekulatiivista teologiaa. Kun filosofi pohtii absoluuttista järkeä, joka on muka kaiken olevaisen piilevä perusta, hän itse asiassa selostaa hienostuneella tavalla uskonnollisia käsityksiä jumalasta ja maailman luomisesta. Feuerbach ei suinkaan samastanut spekulatiivista idealistista filosofiaa ja uskontoa. Hän huomautti aivan oikein, että idealismin rationalistinen tulkinta uskonnosta johtaa ristiriitaan uskonnollisten dogmien kanssa, jotka itse olemukseltaan ovat yhteensoveltumattomia tieteen, järjen, logiikan kanssa. Teismi käsittää jumalan maailman ulkopuolella olevaksi aistiolennoksi, persoonallisuudeksi; spekulatiivinen filosofia taas muuttaa jumalan persoonattomaksi hengeksi, jota se tarkastelee todellisuuden sisäisenä olemuksena. Spekulatiivinen filosofia raivaa

siten tien panteismille, ts. jumalan ja luonnon samastamiselle ja siis teismin kieltämiselle. Tässä mielessä Hegelin filosofia on idealistista panteismia ja Spinozan filosofia materialistista panteismia.

Marxismi-leninismin klassikot arvostivat korkealle Feuerbachin idealistiseen filosofiaan ja erityisesti klassiseen saksalaiseen idealismiin kohdistaman kritiikin. Samalla he näkivät siinä erään vakavan puutteen: Feuerbachin kritiikki lähti pääasiallisesti metafyysisen materialismin pohjalta, minkä vuoksi hän hylkäsi Hegelin idealismin mukana myös Hegelin dialektiikan. Feuerbach ei voinut erottaa Hegelin dialektiikassa »järjellistä jyvää» eikä tajunnut uuden, materialistisen dialektiikan luomisen välttämättömyyttä.

Tosin Feuerbachin opissa oli joitakin dialektiikan aineksia. Niinpä hän tunnusti kieltämisen objektiivisen luonteen ja puhui uuden ja vanhan välisestä taistelusta, kieltämisen kieltämisestä siinä mielessä, jossa Hegel käsitti tämän prosessin. Kyseessä ovat vain hajanaiset huomautukset, sillä ilmiöiden kehityksen ja yleisen yhteyden ongelma ei itse asiassa kiinnostanut häntä. Vielä vieraampi oli Feuerbachille käsitys dialektiikasta logiikkana ja tosi tieteellisenä tutkimusmenetelmänä. Feuerbachin käsityksessä dialektiikka oli jo antiikin maailmassa tunnettu filosofien väittelytapa, keino keskustelukumppanin lausuntoihin sisältyvien ristiriitaisuuksien paljastamiseksi. Feuerbach kirjoitti tässä mielessä seuraavaa: »*Tosi* dialektiikka ei ole *yksinäisen ajattelijan yksinpuhelua, se on minän ja sinän kaksinpuhelua.*»[3]

Feuerbach paljasti siis idealismin salaisuuden, uskonnon, mutta ei kyennyt asettamaan dialektisen idealismin vastapainoksi materialistisen maailmankäsityksen uutta, korkeampaa muotoa, so. dialektista materialismia. Vasta Marx ja Engels ratkaisivat tämän suuren tehtävän ja loivat materialismin korkeimman muodon.

Uskonnon kritiikki

Feuerbach piti uskonnon kritiikkiä tärkeimpänä elämäntehtävänään. Hänen antropologinen näkemyksensä uskonnon olemuksesta merkitsi porvarillisen ateismin edelleen kehittämistä ja syventämistä. Jo 1660- ja 1700-luvun materialistit olivat todistelleet, että uskonnollinen tunne saa alkunsa luonnon alkuvoimien pelosta. Feuerbach hyväksyi tämän väittämän, mutta meni vielä pitemmälle: uskonnossa ei kuvastu vain pelko, vaan myös kaikki ihmisen vaikeudet, kärsimykset, pyrkimykset, toiveet ja ihanteet. Feuerbachin mukaan jumala syntyy yksinomaan inhimillisissä kärsimyksissä. Kaikki jumalan määreet ovat peräisin ihmisestä: jumala on sitä, mitä ihminen tahtoo olla. Uskonnossa on sen vuoksi reaalista elämänsisältöä, se ei ole pelkkää harhaa tai mielettömyyttä.

Feuerbach yhdisti uskonnon synnyn siihen inhimillisen historian varhaisasteeseen, jolloin ihmisellä ei vielä voinut olla oikeaa käsitystä häntä ympäröivistä luonnonilmiöistä, siitä, mistä hänen elämänsä välittömästi riippui. Luonnonilmiöiden uskonnollinen palvonta (»luonnonuskonto») ja uudella ajalla esiintyvä uskonnollinen ihmiskultti (»hengenuskonto») osoittavat, että ihminen jumaloi kaikkea, mistä hän on tai vaikkapa kuvittelee olevansa riippuvainen. Uskonto ei kuitenkaan ole ihmiselle myötäsyntyistä, sillä muuten täytyy olettaa, että ihminen tulee maailmaan taikauskon elimellä varustettuna.

Tosin eläimet ovat vielä enemmän kuin ihmiset riippuvaisia ympäristöstä. Niillä ei kuitenkaan ole hengenelämää, ajattelua, mielikuvitusta. Uskonto taas edellyttää kykyä abstraktiseen ajatteluun, joskin uskonnon pääasiallinen sisältö on lähtöisin inhimillisistä tunteista, emootioista. Feuerbach sanoo tässä yhteydessä, että uskonnon olemus on ihmissydän; ihmissydän eroaa kylmästä ymmärryksestä juuri siinä, että se pyrkii uskomaan ja rakastamaan. Uskonnon olemusta ei kuitenkaan voida palauttaa mihinkään yksityiseen ihmiskykyyn: uskonto ilmentää ihmistä kokonaisuudessaan. Tämä on antropologisen ateismin pääväittämä. »Ihminen ei usko jumaliin vain siksi, että hänellä on mielikuvitusta ja tunnetta, vaan myös siksi, että hän tahtoo olla onnellinen. Hän ei usko autuaaseen olentoon vain siksi, että hänellä on mielikuva autuudesta, vaan myös siksi, että hän itse tahtoo olla autuas; hän uskoo täydelliseen olentoon siksi, että hän itse tahtoo olla täydellinen; hän uskoo kuolemattomaan olentoon siksi, että hän itse ei halua kuolla.»[4]

Tällaiset ovat uskonnon antropologisen selityksen perusperiaatteet, joita Feuerbach sovelsi eräiden kristinuskon dogmien tulkintaan. Niinpä jumalallisen kolminaisuu-

den salaisuus on Feuerbachin mukaan tavanmukaisen inhimillisen perhe-elämän salaisuus; uskonnollinen käsitys kaitselmuksesta on ihmisen mystinen käsitys siitä, mikä erottaa hänet eläimistä ja luonnosta yleensä. Feuerbach käsitti kuitenkin ihmisolemuksen abstraktisesti, antropologisesti. Ihmisen olemus on hänen mielestään järki, tahto ja sydän; ts. kyseessä on yksilön luonne, joka pysyy muuttumattomana läpi koko historian. Tästä ahtaasta, metafyysisestä ja naturalistisesta ihmiskäsityksestä seurasi epähistoriallinen käsitys uskonnosta, vaikka Feuerbach koetti seurata uskonnon historiallista kehitystä ja sen historiallisia muotoja. Tärkein seikka, mikä jäi saksalaiselta ajattelijalta huomaamatta, on se, että uskonnossa heijastuvat luokkayhteiskunnan antagonistiset ristiriidat ja ihmisen riippuvuus yhteiskuntakehityksen spontaaneista voimista.

Epähistoriallinen näkemys ihmiselämästä esti Feuerbachia tajuamasta täysin uskonnon historiallisesti ohimenevää luonnetta samoin kuin todellisia keinoja uskonnon voittamiseksi. Feuerbach puhui usein siitä, että uskonnollis-fantastinen maailmankäsitys häviää väistämättömästi ja että ihminen hylkää mystisen näkemyksen omasta olemuksestaan ja saavuttaa maan päällä sen, mitä uskonto lupaa hänelle myyttisessä, haudantakaisessa maailmassa. Toisaalta taas Feuerbach katsoi, että mikäli uskonto heijastaa, joskin nurinkurisessa muodossa, jotakin ihmisolemukseen ikuisesti kuuluvaa piirrettä, sikäli uskonnollista tunnetta on mahdotonta voittaa. Feuerbach julisti, että ihmisen rakkaus toiseen ihmiseen, etenkin sukupuolirakkaus, on uskonnollista tunnetta. Koska hän katsoi rakkauden uskonnon todelliseksi olemukseksi, hän piti ateismia todellisena uskontona, uskontona vailla jumalaa. Tämä äärimmäisen väljä käsitys uskonnosta oli Feuerbachin antropologismin heikoin kohta; se himmensi uskonnon tehtävää joukkojen henkisen orjuutuksen välineenä ja johti uskonnollisen tunteen omalaatuiseen puolustukseen ja uskonnon historiallisen merkityksen uudelleenarviointiin, niin että uskonto esiintyi Feuerbachin teoksissa melkein tärkeimpänä hengenelämän muotona. Ateisti Feuerbach julistautui siten uskonnon uudistajaksi; hän näki siirtymisen fantastis-uskonnollisesta tietoisuudesta korkeimpia inhimillisiä kykyjä jumaloivaan uskontoon vailla jumalaa keinona yhteiskunnan uudistamiseksi ja demokratisoimiseksi, joukkojen kurjuuden poistamiseksi jne.

Kun uskonnon reaalisen sisällön analyysissa Feuerbach otti askeleen eteenpäin ranskalaisiin materialisteihin verrattuna, niin uskonnon yhteiskunnallisen roolin arvioinnissa Feuerbach oli merkittäviä edeltäjiään alempana, varsinkin kun hän yritti luoda uuden uskonnon. Hän ei käsittänyt sitä, että tieteellinen uskonnonkritiikki ei rajoitu vain palauttamaan uskonnollisia käsityksiä niiden maalliseen sisältöön. Tieteellisen uskonnonkritiikin tärkein tehtävä on maailman uskonnolliseen kahdentamiseen johtavien aineellisten syiden analyysi, koska vain tällainen analyysi paljastaa uskonnon yhteiskunnallisen olemuksen ja auttaa löytämään todelliset historialliset tiet uskonnon voittamiseen.

Materialistinen luonnonkäsitys

Feuerbachin filosofinen antropologia pohjautui materialistiseen oppiin luonnosta. Päinvastoin kuin idealistit ja teologit Feuerbach opetti, että luonto on ainoa todellisuus ja ihminen sen korkein tuote, ilmentymä ja lopputulos. Ihmisessä ja ihmisen kautta luonto aistii, tarkastelee ja ajattelee itseään. Vastustaessaan luonnon idealistis-uskonnollista väheksyntää Feuerbach sanoi, ettei luonnon yläpuolella, samoin kuin sen alapuolellakaan, ole mitään. »Tarkastelkaa luontoa, tarkastelkaa ihmistä! Siinä ovat silmienne edessä filosofian mysteerit.»[5]

Käsitteet oleminen, luonto, materia, todellisuus ja realiteetti merkitsevät Feuerbachin mielestä samaa. Luonnonilmiöiden moninaisuutta ei voida palauttaa mihinkään yhteen homogeeniseen alkumateriaan. Olemus on yhtä moninainen kuin olemassaolokin. Luonto on ikuinen: vain yksityiset ilmiöt syntyvät ajassa. Luonto on ääretön myös avaruudessa: vain ihminen, äärellinen olento, asettaa sille rajan. Aika ja avaruus ovat Feuerbachin mukaan »kaiken olemisen ja olemuksen, kaiken ajattelun ja toiminnan, kaiken kukoistuksen ja menestyksen perusehdot»[6]. Ei ole mitään todellisuutta ajan ja avaruuden ulkopuolella, mutta ei myöskään aikaa eikä avaruutta luonnon ulkopuolella. Kaikki uskonnollis-idealistiset käsitykset maailman alusta ovat sen vuoksi täysin kestämättömiä.

Koko inhimillinen elämä ja tieto todistavat Feuerbachin käsityksen mukaan ajan ja avaruuden yleisyyttä. Mi-

tään tuonpuoleista ei ole olemassa, sillä kokemuksesta tiedetään, ettei luonnonilmiöillä ole kaksoiseksistenssiä. Tieteellinen käsitys avaruuden yleisyydestä edellyttää, että tila, jossa kappale sijaitsee, voidaan havaita aistein. Käsitteiden looginen jäsentely olisi mahdotonta ilman esineiden erottelua avaruudessa; tämä erottelu taas ei ole ajateltavissa ilman esineiden ajallista peräkkäisyyttä. Tämä kaikki kumoaa Kantin opin ajan ja avaruuden sekä kaiken yleisyyden apriorisuudesta. Feuerbach kirjoitti: »Luonnolla ei ole alkua eikä loppua. Kaikki siinä on vuorovaikutuksessa, kaikki on suhteellista, kaikki on samanaikaisesti sekä vaikutusta että syytä, kaikki siinä on kaikinpuolista ja vastavuoroista.»[7] Tämä on syvällinen dialektinen oivallus, mutta saksalainen materialisti ei kehitellyt sitä edelleen; hän ei tarkastellut ilmiöiden keskinäisen yhteyden ja keskinäisen riippuvuuden erilaisia muotoja eikä kajonnut kategorioihin. Tämän vuoksi Feuerbachin käsitys luonnonilmiöiden universaalisesta ykseydestä oli varsin ylimalkainen, abstraktinen luonteeltaan.

Feuerbach puolusti väittämää materian ja liikkeen erottamattomasta yhteydestä nojautuen aikaisemman materialismin saavutuksiin. Hänellä ei kuitenkaan ollut selkeää käsitystä materian liikemuotojen laadullisesta moninaisuudesta eikä eri liikemuotojen muuttumisesta toisikseen. Sen vuoksi materian itseliikuntaa koskeva teesi, jota Feuerbach kannatti ranskalaisiin materialisteihin liittyen, oli vain jumalallisen alkuperusteen kieltämisestä seuraava päätelmä. Tällainen kysymyksenasettelu oli ollut väistämätön 1700-luvulla, jolloin luonnontiede ei vielä tarjonnut asianomaisia tietoja materian ei-mekaanisista liikemuodoista. Sitä vastoin 1800-luvun puolimaissa tämä ylimalkainen väittämä ei enää vienyt materialistista teoriaa eteenpäin.

Tosin Feuerbach ei tyytynyt vain liikkeen yleisyyden tunnustamiseen, hän puhui myös kehityksestä. Niinpä hän kirjoitti: »Maa ei ole aina ollut sellainen kuin se nykyään on. Se on pikemmin tullut nykyiseen tilaansa kehityksen ja useiden mullistusten kautta.»[8] Feuerbach oli sitä mieltä, että kaikki elollinen on syntynyt elottomasta. Se tosiasia, että nykyään ei tapahdu alkueliöiden syntyä elottomasta materiasta, todistaa vain siitä, ettei Maassa nykyään ole niitä objektiivisia olosuhteita, jotka vallitsivat miljoonia vuosia sitten. Yleensä ottaen Feuerbach käsitti

kuitenkin kehityksen metafyysisesti, koska hän kiisti dialektisten ristiriitojen objektiivisuuden sekä vastakohtien ykseyden ja niiden välisen taistelun kehityksen sisäisenä lähteenä.

Erotukseksi 1700-luvun materialisteista Feuerbachia ei enää tyydyttänyt mekanistinen luonnonkäsitys, ja hän koetti voittaa sen. Niinpä hän vastusti materian korkeampien olomuotojen palauttamista alempiin olomuotoihin. Näköä ja kuuloa ei voida palauttaa vain optisiin ja akustisiin lainalaisuuksiin, psyykkiset toiminnot eroavat fysiologisesta perustastaan. Subjektiivisen ja objektiivisen, psyykkisen ja fyysisen ykseys ei poista niiden välistä sisäistä eroa. Vaikka elollinen ei alkuperäisessä muodossaan voi syntyä muusta kuin elottomasta, tämä ei anna aihetta kieltää elämän erikoislaatua.

Hyväksymättä mekanistista näkemystä elämästä Feuerbach hylkäsi päättävästi myös vitalismin. Hänen käsityksensä elämästä luonnon korkeimpana olemismuotona suuntautui etupäässä vulgaarimaterialismia vastaan, joka todellisuudessa kielsi tajunnan olemassaolon. Feuerbach tarkasteli tajuntaa sen kaikissa muodoissa subjektin ja objektin ykseyden välittömänä ilmentymänä.

Feuerbach väitti, että inhimillisten aistimusten moninaisuus vastaa luonnon kvaliteettien moninaisuutta, josta se määräytyy ja jota ilman se ei periaatteessa ole mahdollista. Sen vuoksi inhimillisten aistimusten sisältöä ja aistein havaittavien ilmiöiden laadullisia määreitä ei pidä asettaa vastakkain. Siitä huolimatta Feuerbachin näkemys subjektin ja objektin, ihmisen ja luonnon ykseydestä oli naturalistisesti, antropologisesti rajoittunut. Feuerbach ei nähnyt tämän ykseyden todellista perustaa ja tärkeintä muotoa, so. yhteiskunnallista tuotantoa.

Ratkaistessaan materialistisesti kysymyksen elollisen ja elottoman luonnon keskinäisestä suhteesta Feuerbach arvosteli idealistista teleologista oppia, jonka mukaan luonto kokonaisuudessaan on ennalta asetettua (jumalan säätämää) harmoniaa. Feuerbach selitti, että eläin- ja kasvimaailmassa vallitseva tarkoituksenmukaisuus ei ole ilmiöiden sisäisen tarkoitusperän toteutusta, vaan aineellisen maailman ykseyden lainomaista seurausta. Toisin kuin 1600- ja 1700-luvun materialistit Feuerbach ei kieltänyt elollisessa luonnossa ilmenevää objektiivista tarkoituksenmukaisuutta. Hän tähdensi tämän tarkoituksenmukaisuu-

den suhteellisuutta, mikä oli aivan oikein, mutta ei voinut selittää tätä tosiasiaa, sillä hän ei juuri kosketellut luonnontieteen tutkimustuloksia, mm. Darwinin oppia.

Näin ollen Feuerbachin oppi luonnosta ei kokonaisuutena katsoen ylittänyt metafyysisen materialismin puitteita, jos kohta se sisälsi joitakin dialektisia oivalluksia ja syvällisemmän käsityksen luonnon ykseydestä ja moninaisuudesta kuin aikaisemmat materialistiset opit. Sitä osoittaa esim. määritelmä, jonka Feuerbach esitti luonnosta: »Käsitän luonnolla kaikkien ihmisen itsestään ei-inhimillisenä erottamien aistimellisten voimien, olioiden ja olentojen kokonaisuutta... Tahi sanan käytännöllisessä mielessä luontoa on kaikki, mikä – teististen uskon yliluonnollisuuskuiskutuksista huolimatta – esiintyy ihmiselle välittömästi, aistimellisesti hänen elämänsä perustana ja kohteena. Luontoa on valo, sähkö, magnetismi, ilma, vesi, tuli, maa, eläin, kasvi, ihminen sikäli kuin hän on tahattomasti ja tiedottomasti toimiva olento, – en ymmärrä 'luonnolla' mitään mystillistä, utuista, teologista.»[9] Esitettyään nämä Feuerbachin sanat muistiinpanoissaan Feuerbachin kijasta *Luentoja uskonnon olemuksesta* Lenin totesi: »Siis luontoa on kaikki paitsi yliluonnollinen. Feuerbach on selkeä, mutta ei syvällinen. Engels määrittelee syvemmin materialismin ja idealismin eron.»[10]

Tietoteoria. Sensualismin edelleenkehittely

Feuerbach jatkoi 1700-luvun materialistisia perinteitä ja antoi merkittävän panoksen materialistis-sensualistisen tietoteorian kehittelyyn. Hän vastusti päättävästi idealistien ylenkatseellista käsitystä aistihavainnosta jonakin alkeellisena ja pinnallisena, josta totuus on kaukana. Reaalinen maailma on aistein havaittavaa todellisuutta, joten maailman tiedostaminen mahdollistuu vain aistihavaintojen ansiosta.

Feuerbach kielsi kategorisesti sellaisten objektien olemassaolon, joita ei muka periaatteessa voida havaita aistein. Aistihavainto on luonteeltaan välitöntä, mutta se voi olla myös välillistä, ts. antaa epäsuoria todistuksia siitä, mitä me emme näe, emme kuule emmekä tunne. »Aistien kohteena ei siis ole ainoastaan ulkoinen, vaan myös *sisäinen*, ei ainoastaan ruumis, vaan myös *henki*, ei ainoastaan

olio, *vaan myös minä*. Sen vuoksi kaikki on havaittavissa aistein, ellei välittömästi, niin välillisesti, ellei kehittymättömin, raaoin aistein, niin hienostunein aistein, ellei anatomin tai kemistin silmin, niin filosofin silmin. Empirismillä on siten täysi syy pitää aisteja mielteidemme lähteenä.»[11] Feuerbach vastusti myös aistihavaintojen skeptistä, agnostista kritiikkiä väittäen, että aistihavainnot eivät koskaan petä meitä, koska ne ovat välittömässä yhteydessä olioihin.

Lenin arvosti korkealle Feuerbachin tunnetun väittämän, jonka mukaan ihmisen aistinelimet riittävät hyvinkin kaikkien ilmiöiden tiedostamiseksi.[12] Feuerbach ei kuitenkaan voinut perustella esittämäänsä väittämää, koska hän ei tiennyt, että ihmisen aistinelinten kyky heijastaa oikein ja monipuolisesti todellisuutta on niiden vuosituhansia kestäneen kehityksen tulos. Näin ollen edellä esitetty väittämä oli pikemminkin syvällinen oivallus kuin ihmiseen sovelletusta kehitysteoriasta tehty johtopäätös. Sitä paitsi Feuerbachin käsitys aistimellisesta heijastuksesta oli sikäli puutteellinen, että hän ei yhdistänyt aistimellisia mielikuvia käytännölliseen, aineelliseen toimintaan. Marx sanoi sen johdosta seuraavaa: »Tyytymättömänä *abstraktiseen ajatteluun* Feuerbach vetoaa *aistihavaintoon*; mutta hän ei tarkastele aistimellisuutta *käytännöllisenä*, inhimillisenä aistitoimintana.»[13]

Feuerbach ei rajoittunut luonnehtimaan näön, kuulon ym. aistien roolia ulkomaailman tiedostamisessa, vaan tähdensi ihmisen koko tunne-elämän ja toiminnan merkitystä tiedostukselle. Selvitellessään ihmisen aistitoimintaa hän ei kuitenkaan ottanut huomioon tärkeintä, nimittäin ihmisen suorittamaa luonnon muuttamista, aineellista tuotantoa.

Ihmisen aistimukset eroavat laadullisesti eläimen aistimuksista; ne ulottuvat kauas ihmisen välittömien fysiologisten tarpeiden asettamien rajojen ulkopuolelle, ja niille on ominaista moninainen henkinen, mm. esteettinen sisältö. Eräät aistit ovat eläimillä herkempiä kuin ihmisellä, mutta tämä seikka ei kumoa väittämää ihmisaistien universaalisuudesta: nämä aistit ovat eläimillä ahtaasti eriytyneitä, kun taas ihmisaistit yltävät henkisen ja, kuten Feuerbach sanoo, tieteellisen aktin tasolle. Feuerbachin mukaan olisi väärin nähdä syy ihmisen ja eläimen aistinten eroon siinä, että ihminen on järjellinen olento. Ellei

ihminen eroaisi eläimestä aistimuksessa, hän ei eroaisi siitä ajattelussakaan. »Eläimen aistimus on eläimellinen, ihmisen aistimus inhimillinen.»[14] Tämä lausuma ei selitä sitä, miksi ihminen kokee maailman toisin kuin eläin, koska Feuerbach ei ymmärtänyt ihmisenmuotoisten apinoiden ihmistymisen todellisia syitä. Kuitenkin hänen ajatuksellaan ihmisen edustaman ulkomaailman aistimellisen heijastuksen ominaislaadusta on suuri periaatteellinen merkitys sensualistisen tietoteorian perustelun kannalta.

Se että Feuerbach antoi suuren arvon aistimelliselle tiedolle ja arvosteli aistien todistuksista välittämätöntä spekulatiivista ymmärrystä, ei merkitse sitä, että Feuerbach ei olisi tunnustanut teoreettisen ajattelun erikoista tietotehtävää ja sen kykyä saavuttaa syvällistä tietoa todellisuudesta. Ajattelun tehtävänä on keräillä, vertailla, erotella ja luokitella aistien todistuksia sekä tiedostaa, käsittää ja paljastaa niiden piilevä sisältö, joka ei ilmene välittömästi. »Me luemme luonnon kirjaa aisteilla, mutta ymmärrämme sitä muilla keinoin kuin aisteilla»[15], kirjoitti Feuerbach. Ajattelu arvioi aistein havaittavia tosiasioita, analysoi ja selittää niitä. Feuerbach oli selvillä siitä, että erotukseksi ulkomaailman aistimellisesta heijastuksesta ajattelu on luonteeltaan välitettyä (välillistä); tämän vuoksi se, mitä ajattelemme, ei aina voi olla välittömän havainnon kohteena. Miten sitten voidaan todeta käsitteidemme pätevyys, ts. se, että käsitteemme vastaavat objektiivista todellisuutta? Tämä käy päinsä, kun käsitteitä ja teoreettisia johtopäätöksiä vertaillaan aistien todistuksiin. Näin aistihavainto osoittautuu Feuerbachilla ajattelun totuudellisuuden kriteeriksi. Tämä merkitsee, että ajattelun täytyy olla sopusoinnussa aistivaikutelmien kanssa. Niiden saattaminen sopusointuun ei läheskään aina ole mahdollista, koska ihminen tiedostaa ajattelun avulla sekä sen, mitä ei enää ole (menneisyys), että sen, mitä ei vielä ole (tulevaisuus). Ajattelun ja maailman aistimellisen heijastuksen välillä vallitsee dialektisesti ristiriitainen suhde, jota Feuerbach ei huomannut. Feuerbach tähdensi aivan oikein aistimusten ja ajattelun ykseyttä tietotapahtumassa, mutta hän ei havainnut sitä, että siirtyminen ulkomaailman aistimellisesta heijastuksesta sen heijastukseen abstraktisessa teoreettisessa ajattelussa, tieteen käsitteissä ja kategorioissa on luonteeltaan monimutkainen ja hyppäyksenomainen. Kategoriaongelma, joka oli niin näkyvällä sijalla

Kantin ja Hegelin filosofiassa, ei itse asiassa kiinnostanut Feuerbachia. Myös loogisiin ongelmiin hän kiinnitti vain vähän huomiota. Hegelin syvällinen ajatus, että teoreettinen ajattelu etenee abstraktisesta konkreettiseen, että konkreettinen on mahdollista luonteeltaan abstraktisen ajattelun piirissä, jäi Feuerbachille vieraaksi.

Arvostellessaan aistimellisesta perustastaan irtautuvaa ajattelua Feuerbach ei havainnut teoreettisen tiedon yhteyttä käytäntöön. Tosin hän puhui joskus käytännöstä ja jopa otti sen mukaan tietotapahtumaan väittäen esim., että käytäntö ratkaisee ne kysymykset, joita teoria ei pysty ratkaisemaan. Hänellä ei kuitenkaan ollut tieteellistä käsitystä käytännöstä. Aineellisen käytännön hän näki jonakin filosofialle ja teoreettiselle ajattelulle yleensä vieraana ja vihamielisenä. Silti Feuerbachin asettamassa kysymyksessä aistitoiminnan ratkaisevasta merkityksestä tietotapahtumassa piili tämän keskeisen tietoteoreettisen ongelman oikean ratkaisun itu.

Feuerbachin sosiologiset ja eettiset katsomukset

Feuerbachin sosiologiset ja eettiset katsomukset olivat hänen oppinsa vähimmän kehitelty ja omintakeinen osa. Feuerbach, sen paremmin kuin muutkaan esimarxilaiset materialistit, ei voinut käsittää materialistisesti yhteiskuntaelämää, yhteiskunnallista tajuntaa eikä siis myöskään siveellisyyttä. Tosin hän vastusti yhteiskuntaelämän uskonnollis-idealistista tulkintaa. Tämä arvostelu ei kuitenkaan johtanut häntä materialistiseen historiankäsitykseen, koska hän asetti historian mystisten liikevoimien tilalle inhimilliset tunteet ja intohimot, jotka olivat kylläkin todellisia, mutta eivät materiaalisia tekijöitä. Feuerbach asetti maailmanhistorian uskonnollis-idealistista tulkintaa vastaan naturalistisen käsityksen, jonka lähtökohtana oli antropologinen näkemys ihmisen aistillisuudesta yksilön ja koko yhteiskunnan tärkeimpänä ja määräävänä käyttövoimana.

Feuerbach hylkäsi Kantin käsityksen apriorisesta kategorisesta imperatiivista, joka on ennen aistillisuutta ja siitä riippumaton. Hän väitti, että ihminen toimii aistillisuuden käskystä. Aistillisuus on monimuotoista: se ilmenee rakkautena elämään, pyrkimyksenä onneen, itsekkyytenä,

etuna, tarpeena aistillisen ihmisluonnon tyydyttämiseen, mielihyvänä sanan mahdollisimman laajassa merkityksessä jne. Noudattamalla luontaista vetoaan onneen ihminen alistuu välttämättömyyteen ja samalla toimii vapaasta tahdosta. Todellinen vapaus on mahdoton ajan ja avaruuden ulkopuolella, ilman suhdetta aistein havaittaviin olioihin. Sen vuoksi Hegelin käsitys vapaudesta ajattelun olemuksena ei pidä paikkaansa: »Vain aistillinen vapaus on henkisen vapauden totuus, vain pyrkimys onneen yhdistää vapauden välttämättömyyteen, ts. tekee välttämättömät aktit toivottaviksi, vapaiksi. Milloin ihminen toimii vapaasti? Vain silloin, kun hän toimii välttämättömyydellä.»[16] Feuerbachin määritelmä vapaudesta lankeaa pääpiirteissään yhteen Spinozan kannan kanssa. Kuitenkin erotukseksi Spinozasta Feuerbach tähdensi yksilön tunne-elämän intellektuaalista merkitystä, kun taas Spinozalle vapaus merkitsi huomattavassa määrin järjen ylivaltaa tunteista.

Vastustaessaan Hegelin idealistista käsitystä vapaudesta Feuerbach ei huomannut järkeenkäypää momenttia Hegelin asettamassa kysymyksessä vapauden historiallisesta kehityksestä. Feuerbachille vapaus on ihmisen yhteenkuuluvuutta niiden olosuhteiden kanssa, joissa hänen olemuksensa ilmenee. Lintu on vapaa ilmassa, kala vedessä, ihminen on vapaa siellä ja silloin, missä ja milloin hänen elämänehtonsa tekevät hänelle mahdolliseksi tyydyttää luontaista pyrkimystään onneen ja kykyjensä ilmentämiseen. Feuerbachin abstraktinen, naturalistinen näkemys ihmisen vapaudesta tuo mieleen porvarillisten valistusmiesten vaatimuksen, että ihmiselämän ehdot on saatettava sopusointuun ihmisluonnon kanssa, tehtävä inhimillisiksi.

Antropologisella käsityksellä sosiologiassa on selvästi ilmaistu porvarillis-demokraattinen luonne; tämän käsityksen ytimenä on kaikkien ihmisten antropologisen ykseyden tunnustaminen. Jos kaikki ihmiset ovat luonnostaan yhdenvertaisia, niin sääty- ja kaikki muut etuoikeudet sotivat ihmisluontoa vastaan ja ne on hylättävä. Tämä näkemys yhdenvertaisuudesta on tietysti yhtä ahdasalainen kuin porvarillis-demokraattinen vapaudenkäsityskin. Feuerbachia ei juuri kiinnostanut yhteiskunnan todellinen sosiaalis-taloudellinen rakenne, jonka vallitessa toinen luokka hallitsee toista luokkaa, eikä hän havainnut sorron ja riiston yhteyttä yksityisomistukseen.

Tarkastellessaan ihmistä luonnollisena olentona Feuerbach pyrki selvittämään porvarillisessa yhteiskunnassa ihmisenä olemisen luontaiset ehdot, ts. sellaiset olosuhteet, joissa yksilö voi jokseenkin esteettömästi toteuttaa pyrkimyksensä onneen. Feuerbach tuli tällöin siihen tulokseen, että »kaikki oliot – *luonnonvastaisia* tapauksia lukuun ottamatta – ovat kernaasti siellä, missä ne ovat, ja ovat kernaasti sitä, mitä ne ovat». Kuten Engels huomautti, Feuerbachin toteamus sisältää filosofin subjektiivisista aikomuksista riippumatta porvarillisen yhteiskunnan apologiaa.

Subjektiivisesti Feuerbach ei tietenkään voinut puolustaa työtätekevien kurjuutta ja riistoa. Hän oli syvästi vakuuttunut siitä, että kurjuus ja oikeudettomuus voidaan hävittää. Hän tunnustautui jopa kommunistiksi, jos kohta hän ei käyttänyt kommunismin käsitettä tietyssä yhteiskunnallisessa ja poliittisessa mielessä. Silti objektiivisesti Feuerbach ei voinut asettua porvarillis-demokraattisen yhteiskuntakäsityksen yläpuolelle. Marx ja Engels tähdensivät: »Hän ei arvostele mitenkään nykyisiä elämänehtoja... ei siis koskaan pääse niin pitkälle, että ymmärtäisi aistimaailman olevan sen muodostavien yksilöiden elävän aistimellisen *toiminnan* kokonaisuus, ja siksi hänen on pakko esimerkiksi nähdessään terveiden ihmisten asemesta joukon risatautisia, liikarasittuneita ja keuhkotautisia kurjia paeta 'korkeampaan tarkastelutapaan' ja ihanteelliseen 'tasoittumiseen suvussa', ts. langeta takaisin idealismiin juuri siinä, missä kommunistinen materialisti näkee niin teollisuuden kuin yhteiskuntarakenteenkin perinpohjaisen uudistamisen välttämättömyyden ja samalla edellytyksen.»[17]

Feuerbachin idealismi yhteiskuntaelämän tulkinnassa tuli erityisen selvästi esille silloin, kun hän yritti rakentaa sosiologiset humanistiset katsomuksensa puhtaasti eettiselle pohjalle. 1700-luvun ranskalaisten materialistien tavoin hän katsoi, että järkevä egoismi, so. kunkin yksilön oikein ymmärretty etu, lankeaa viime kädessä yhteen yleisen edun kanssa, joten niiden välillä ei pitäisi olla mitään ristiriitaa. Koska egoismi ja altruismi muodostavat antropologisen ykseyden (ilman egoismia, sanoi Feuerbach, sinulla ei ole päätä, ilman altruismia taas sinulla ei ole sydäntä), niin rakkaudesta tulee sopusointuisen yhteisön toteuttamiskeino. Rakastava ihminen ei voi olla onnellinen yksi-

nään, hänen onnensa on erottamattomasti sidoksissa sen ihmisen onneen, jota hän rakastaa.

Näin ollen todellisen onnen luonteeseen kuuluu se, että se tekee kaikki onnellisiksi, se ei vaadi mitään kieltäymystä tai velvollisuuden ja tunteen vastakkainasettamista. Vaikeudet, joita Kant ja Hegel näkivät moraalikäskyjen toteuttamisen tiellä, ovat Feuerbachin mielestä olemattomia. Engels kirjoitti tämän johdosta seuraavaa: »Rakkaus on aina ja kaikkialla Feuerbachin opissa... taikajumala... ja näin yhteiskunnassa, joka on jakautunut luokkiin, joiden edut ovat aivan vastakkaiset. Siten hänen filosofiastaan katoaa viimeisiä rippeitä myöten sen kumouksellinen luonne ja jäljelle jää vain vanha luritus: rakastakaa toisianne, syleilkää toisianne sukupuoleen ja säätyyn katsomatta – yleinen sovinnon hymistys!» [18]

Koska Feuerbach tarkasteli rakkautta ihmiselämän olemuksena ja tarkoituksena, niin juuri rakkautta hän piti yhteiskunnallisen, mm. eettisen, kehityksen ratkaisevana voimana. Feuerbachin eettinen optimismi joutui väistämättä ristiriitaan historian tosiasioiden ja arkitodellisuuden kanssa. Ja Feuerbach koetti asettua näiden tosiasioiden yläpuolelle kehittelemällä idealisoidun käsityksen ihmisen yksilöllisen olemuksen ja hänen lajiolemuksensa samuudesta.

Vuoden 1848 vallankumouksen aikana Feuerbach sanoi kuuntelijoilleen, opiskelijoille ja työläisille, seuraavaa: »Missä alkaa uusi aikakausi historiassa? Kaikkialla, missä sorrettu joukko tai enemmistö kohottaa täysin oikeutetun egoisminsa jonkin kansakunnan tai kastin yksinomaista egoismia vastaan, missä ihmisluokat tai kokonaiset kansakunnat, voitettuaan hallitsevan vähemmistön julkean omahyväisyyden, astuvat proletariaatin halveksutusta pimeydestä historiallisen maineen valoon. Samoin ihmiskunnan nykyisin sorretun enemmistön egoisminkin on saavutettava oikeutensa, ja se saavuttaa sen ja aloittaa uuden historiallisen aikakauden.» Esitettyään Feuerbachin väittämän Lenin toteaa: »Historiallisen materialismin ituja, vrt. Tšernyševski.» [19] Lenin esittää muistiinpanoissaan Feuerbachin kirjasta *Luentoja uskonnon olemuksesta* myös seuraavan kohdan: »On olemassa paitsi yksilöllistä eli individualistista, myös sosiaalista egoismia, perhe-egoismia, yhteisöegoismia, kunnallisegoismia, isänmaallista egoismia.» Tässäkin Feuerbachin ajatuksessa Lenin näkee »historiallisen materialismin ituja» [20]. Jos Feuerbach olisi käsittänyt, että ihmissuvun antropologinen ykseys ei sulje pois historiallisesti syntyneiden yhteiskunnallisten erojen olennaista merkitystä, jos hän olisi ottanut tutkimuksensa kohteeksi nämä erot ja siis myös »sosiaalisen egoismin», vastakkaisten luokkien edut, niin hän olisi tietenkin astunut ulos antropologisen käsityksen puitteista. Pysyessään antropologismin ja porvarillisen demokratian kannalla Feuerbach ei luonnollisestikaan voinut kehitellä niitä yksittäisiä materialistista historiankäsitystä lähellä olevia ajatuksia, joita hän esitti. Päinvastoin, hän pyrki jopa perustelemaan nämä väittämät antropologisesti, mikä ei suinkaan edistänyt niiden edelleenkehittelyä ja syventämistä. Niinpä hän sanoi: »Palatsissa ajatellaan toisin kuin köyhän majassa, jonka matala katto tuntuu painavan aivoja; ulkona olemme toisenlaisia ihmisiä kuin sisällä; suljettu tila ahdistaa, väljyys avartaa sydäntä ja päätä.» [21] Tämä yhteiskunnan huippukerrosten ja riistettävien pohjakerrosten välisen perusvastakohtaisuuden antropologinen, naturalistinen »selitys» himmentää tätä vastakohtaisuutta.

Kokonaisuutena katsoen Feuerbachin sosiologisten ja eettisten katsomusten edistyksellinen luonne ilmeni siinä, että hän kielsi idealistis-uskonnollisen yhteiskunta- ja moraalikäsityksen. Feuerbach kohdisti murhaavaa kritiikkiä idealistien ja teologien yrityksiin »perustella» porvarillisen oikeuden ja moraalin periaatteita uskonnon avulla. 1700-luvun ranskalaisten materialistien tavoin hän katsoi, että uskonto ei voi olla oikeuden eikä moraalin perustana: »Siellä, missä *moraali* perustetaan teologiaan ja *oikeus jumalallisiin säädöksiin*, siellä voidaan puolustaa ja perustella *moraalittomimpia, epäoikeudenmukaisimpia* ja *häpeällisimpiä* asioita.» [22] Feuerbach hylkäsi oikeuden ja siveellisyyden uskonnollisen perustelun mukana myös tekopyhän siveellisen rigorismin, joka asetti siveellisen ja oikeudenmukaisen todellisten, luonnollisten ihmistarpeiden vastakohdaksi. Moraali on voimaton ihmisluonnon edessä, sanoi Feuerbach. Hän tähdensi moraalikäskyjen suhteellisuutta ja ivasi hyveen ja paheen ehdotonta vastakkainasettelua. Ei ole itsessään, luonnostaan paheellisia haluja, aistillisia tarpeita, samoin kuin ei ole perisyntiäkään; paheemme ovat epäonnistuneita hyveitä; ne muuttuisivat hyveiksi, jos ihmiselämän ehdot vastaisivat enemmän ihmisluonnon vaatimuksia.

Feuerbachin yhteiskunnalliset ja poliittiset katsomukset olivat porvarillisen demokratian teoreettista perustelua ja kantoivat selvästikin porvarillis-demokraattisten kuvitelmien leimaa. Se »luonnonihminen» ja »normaali ihminen», josta Feuerbach usein puhui ja jota hän piti tulevaisuuden ihmisenä, joka on vapaa kaikesta, mikä rumentaa ihmisyksilöllisyyttä, tämä abstraktinen, luokkien ulkopuolella oleva, puhtaasti antropologiselta kannalta luonnehdittu subjekti osoittautuu viime kädessä porvarillisen yhteiskunnan idealisoiduksi ihmiseksi. Engels kirjoitti: »Feuerbachin abstraktisesta ihmisestä päästään todelliseen elävään ihmiseen kuitenkin vain tarkastelemalla ihmistä historiassa toimivana. Mutta juuri tätä vastaan Feuerbach hangoitteli, ja siksi vuosi 1848, jota hän ei ymmärtänyt, merkitsi hänelle vain lopullista välien rikkoutumista todellisen maailman kanssa, vetäytymistä yksinäisyyteen. Tämä on taaskin pääasiallisesti niiden Saksan olosuhteiden syytä, jotka antoivat hänen sortua kurjuuteen.

Mutta se askel, jota Feuerbach ei ottanut, oli kuitenkin otettava; abstraktisen ihmisen palvominen, mikä oli Feuerbachin uuden uskonnon ytimenä, oli korvattava todellisia ihmisiä ja heidän historiallista kehitystään tutkivalla tieteellä.»[23] Tämä tehtävä oli Feuerbachille, porvarilliselle ajattelijalle, ylivoimainen, mutta se voitiin ratkaista marxismin kannalta. Feuerbachilla oli kuitenkin merkittävä vaikutus Marxiin ja Engelsiin heidän filosofisten katsomustensa muovautumisvaiheessa.

Feuerbachin filosofia muodostui Saksan klassisen porvarillisen filosofian kehityksen päätepisteeksi. Klassisen saksalaisen filosofian historiallinen merkitys oli siinä, että tämä filosofia kehitteli, tosin idealistiselta pohjalta, dialektisen maailmankäsityksen ja metodin. Juuri sen vuoksi klassisesta saksalaisesta filosofiasta tuli yksi marxismin ja sen filosofian, dialektisen ja historiallisen materialismin, teoreettisia lähteitä.

X LUKU

VALLANKUMOUKSELLISTEN DEMOKRAATTIEN FILOSOFIA VENÄJÄLLÄ JA MUISSA MAISSA (1800-LUKU)

1. VENÄJÄN FILOSOFINEN JA SOSIOLOGINEN AJATTELU 1840–1860-LUVULLA. VALLANKUMOUKSELLISTEN DEMOKRAATTIEN MATERIALISMI JA HEIDÄN TAISTELUNSA IDEALISMIA VASTAAN

Vuoden 1825 dekabristikapinan kukistamisen ja julmien kostotoimien jälkeen Venäjällä vallitsi monia vuosia poliittinen taantumus, joka teki kaikkensa tukahduttaakseen maan vapautusliikkeen idut ja hälventääkseen yhteiskunnan tietoisuudesta dekabristien ja Senaatintorin tapahtumien muiston. Feodaalinen, maaorjuuteen perustuva yhteiskuntajärjestelmä eli kuitenkin tuona aikana syvällistä kriisiä, ja kysymys tämän järjestelmän kukistumisesta muodostui yhä ajankohtaisemmaksi. Talonpoikaiskapinoiden aalto voimistui maassa vuosi vuodelta, varsinkin 1840- ja 1850-luvulla. Porvarissäätyisen ja aatelisälymystön parhaimmisto liittyi vapautustaisteluun. Päinvastoin kuin Ranskan 1700-luvun lopun porvaristo venäläinen porvaristo ei ollut vallankumouksellinen luokka. Venäjän ja länsimaiden vallankumouksellisen liikkeen säikäyttämänä se kulki itsevaltiuden vanavedessä ja pelkäsi joukkojen vapautustaistelua.

Silloisella Venäjällä käydyn poliittisen ja ideologisen taistelun keskeisenä kysymyksenä oli kysymys siitä, miten on suhtauduttava maaorjuuteen.

Feodaalinen taantumusideologia

Feodaalisen leirin ideologeina olivat S. Uvarov, M. Pogodin, S. Ševyrev ym. He julistivat ilmeisen taantumuksellisia poliittisia ja uskonnollis-mystisiä aatteita, jotka tähtäsivät Venäjällä vallinneen maaorjuuden puolustamiseen ja lujittamiseen.

Valistusministeri Uvarov esitti 1830-luvun alussa taantumukselliset »oikeauskoisuuden, itsevaltiuden ja kansanomaisuuden» periaatteet. Tarkoituksena oli todistaa, että Venäjän kansa on luonnostaan uskonnollinen, mystiikkaan taipuvainen, nöyrä ja uskollinen tsaaria, ortodoksista kirkkoa ja kartanonherroja kohtaan. Uvarovin lisäksi näitä aatteita propagoivat innokkaasti Pogodin, Ševyrev, Bulgarin, Gretš ym. Feodaalisen leirin ideologit julistivat itsevaltiuden Venäjälle parhaiten sopivaksi valtiovallan muodoksi ja esittivät taantumuksellisen opin Venäjän kansan erikoisesta historiallisesta tiestä. Tämän opin mukaan Venäjä ei tunne luokkavastakohtia eikä vallankumouksellisia uudistuksia, ja Venäjän kansalle ovat ominaisia nöyryys ja rajaton uskollisuus itsevaltiutta kohtaan.

Tämän leirin filosofit Karpov, Novitski, Jurkevitš ym. levittivät jälkijättöisiä idealistisia ja teologis-mystisiä oppeja, vastustivat materialismia ja ateismia ja asettivat filosofian palvelemaan teologiaa. He opettivat sielun kuolemattomuutta, ihmistahdon vapautta, jumalan viisautta ja luojan teiden tutkimattomuutta. Heidän pyrkimyksenään oli alistaa tiede uskonnollisten dogmien alaiseksi ja kylvää epäuskoa ihmisjärkeen.

Slavofiilit

Rinnan feodaalisen leirin virallisen ideologian kanssa Venäjän yhteiskunnallisessa ajattelussa esiintyi 1840-luvulta lähtien *slavofiilinen* virtaus. Sen näkyvimpiä nimiä olivat *Aleksei Homjakov* (1804–1860), *Konstantin Aksakov* (1817–1860), *Ivan Kirejevski* (1806–1856), *Juri Samarin* (1819–1876) ym. Slavofiilit arvostelivat Venäjän feodaalisen yhteiskuntajärjestyksen eräitä puolia, esittivät teesin, jonka mukaan »vallan mahti kuuluu tsaarille ja mielipiteen mahti kansalle», ja puolsivat sananvapautta ja julkista oikeutta. He kannattivat neuvoa antavan säätykokouksen koollekutsumista ja talonpoikien vapauttamista »ylhäältäkäsin» lunastusmaksuineen ja vähäisine maapalstoineen. Yleensä slavofiilit pitivät itsevaltiutta Venäjän kansan ikimuistoisena hallitusmuotona; se perustui muka kansan ja hallituksen sopimukseen, joka esti ristiriidat ja eripuraisuuden, luokkataistelun ja vallankumoukset. Slavofiilit todistelivat, että Venäjän kansalle ovat ominaisia syvä uskonnollisuus, taipumus mystiikkaan ja asketismiin sekä nöyryys ja kuuliaisuus tsaarinvaltaa kohtaan. He ihannoivat Pietari I:n hallituskautta edeltänyttä Venäjää ja patriarkallista talonpoikaisyhteisöä pannen metafyysisesti vastakkain Venäjän yhteiskuntakehityksen ja Länsi-Euroopan historiallisen kehitystien uudella ajalla. Venäjän kehitys perustui muka sovintoon ja rakkauteen, länsimaiden kehitys taas ristiriitoihin ja vihaan; Venäjän kehitys teki mahdottomaksi luokkataistelun ja vallankumoukset, länsimaiden kehitys johti väistämättä luokkataisteluun ja vallankumouksiin; Venäjän kehitys perustui oikeaan kristilliseen oppiin, länsimaiden kehitys vapaa-ajatteluun ja ateismiin.

Filosofian alalla slavofiilit olivat idealisteja ja mystikkoja, ortodoksisen kirkon kannattajia, »kristillisen» filosofian puolestapuhujia, jotka pyrkivät sovittamaan yhteen filosofian ja uskonnon, järjen ja uskon. Eräät slavofiilit julistivat jumalallisen ilmoituksen tiedon korkeimmaksi muodoksi ja nostivat kilvelle Schellingin uskonnollis-mystisen filosofian arvostellen oikealta Hegelin filosofiaa ja positivismia. Heidän käsityksensä mukaan maailman luojana on jumala ja hänen järjellinen tahtonsa. Jumala on luonut ihmisen omaksi kuvaksensa ja varustanut hänet jumalallisella järjellä ja kuolemattomalla sielulla. Slavofiilit taistelivat sitkeästi materialismia ja ateismia vastaan. Heidän edustamansa aatesuunta oli sen maltillis-feodaalisen liberalismin ilmauksia, joka oli syntymässä Venäjällä.

Aatelisvalistusmiehet

Huomattava osa 1830- ja 1840-luvun aatetaistelussa oli aatelissäätyyn lukeutuneilla valistusajattelijoilla *Pjotr Tšaadajevilla* (1794–1856), *Nikolai Stankevitšilla* (1813–1840) ja *Timofei Granovskilla* (1813–1855).

Vuoteen 1825 asti Tšaadajev piti yhteyttä dekabristien kanssa. Hän hyväksyi dekabristien maaorjuudenvastaiset aatteet, mikä sai ilmauksensa hänen ensimmäisessä *Filosofisessa kirjeessään.* Dekabristien tappion jälkeen Tšaadajev pysyi uskollisena heidän poliittisille ihanteilleen.

Filosofiassa Tšaadajev oli idealisti. Hän piti maailmanrakenteen perustana maailmanjärkeä; todellista olevaista hän tarkasteli »henkisen olemuksen» eräänlaisena emanaa-

tiona, jumalallisen järjen »säteilynä». Oleminen ilmenee aineellisessa (luonto), historiallisessa (yhteiskunta) ja henkisessä (absoluuttinen järki) muodossa. Tšaadajev koetti yhdistää tieteen ja filosofian rationalisoituun uskontoon, jumaluskoon. Hän näki tämän filosofian ja uskon yhteensovittamisen »ihmiskunnan tärkeimpänä etuna», aikakautensa tärkeimpänä filosofisena tarkoituksena ja tärkeimpänä elämäntehtävänään. Tšaadajevin filosofia, etenkin hänen tietoteoriansa ja sosiologiansa, sisälsi mystisismin aineksia.

Tšaadajev ei kieltänyt kokemus- ja järkiperäisen tiedon merkitystä todellisuuden tiedostamisessa, mutta piti kuitenkin tätä tietoa riittämättömänä ja epätäydellisenä, koska se ei anna ihmisille käsitystä korkeimmasta voimasta, absoluuttisesta järjestä, jumalasta. Tämän käsityksen ihminen ammentaa jumalallisesta ilmoituksesta, jonka Tšaadajev katsoi tiedon korkeimmaksi muodoksi. Ihmissuvun historian perustana on hänen vakaumuksensa mukaan kaitselmus, absoluuttinen järki.

Stankevitš perusti opiskeluaikanaan Moskovan yliopistoon kerhon, jossa tutkittiin Schellingin, Fichten ja Hegelin filosofiaa. Kerhoon kuuluivat Belinski, Botkin, Bakunin ym. Kerhon jäsenet tuomitsivat Venäjällä vallinneen maaorjuuden, vastustivat virallista ideologiaa ja kehottivat valistukseen ja humanismiin, siveelliseen itsensäkehittämiseen. Kansan vapauttamisen maaorjuudesta he yhdistivät kuitenkin valistukseen, aateliston älylliseen ja siveelliseen valveutumiseen.

Filosofisilta katsomuksiltaan Stankevitš ja hänen kerhotoverinsa olivat objektiivisia idealisteja. He katsoivat maailman absoluuttisen hengen toiminnan tuotteeksi. Filosofiaa he pitivät »etenemisenä äärellisestä absoluuttiseen» ja julistivat sen korkeimmaksi tieteeksi. Se kehittelee kaikille muille tieteille menetelmän, joka osoittaa ihmiskunnalle »elämän tarkoituksen».

Stankevitšin kerho esitti tärkeää osaa idealistisen saksalaisen filosofian tunnetuksitekemisessä Venäjällä ja edisti jossain määrin dialektisen maailmankäsityksen leviämistä. Loppuiällään Stankevitš tunsi kiinnostusta Feuerbachin filosofiaan. Hän piti Feuerbachia »voimakkaana persoonallisuutena», joka vieroksui schellingiläistä kuvittelua. Stankevitš ei kuitenkaan siirtynyt materialismin kannalle.

Moskovan yliopiston professori Granovski arvosteli slavofiilien historianfilosofista oppia. Hän väitti, että historiallinen tapahtuminen määräytyy maailmanhengen kehityksestä ja että jokainen kansa voi ottaa osaa »maailmanhistorialliseen elämään». Granovski tunnusti maantieteellisen ympäristön tärkeän merkityksen yhteiskunnan historiassa ja antoi arvoa suurten persoonallisuuksien toiminnalle, nämä kun oivaltavat aikansa historialliset vaatimukset. Granovskin mukaan yhteiskunnassa on jatkuvasti käynnissä lainomainen taistelu edistyksellisten ja taantumuksellisten voimien välillä. Hän itse oli asteittaisen edistyksen, valistuksen ja uudistusten kannalla.

Feodaalis-porvarilliset liberaalit

1840–1860-luvulla muovautui Venäjällä feodaalis-porvarillisen liberalismin ideologia, jonka innokkaina puolestapuhujina olivat *Vasili Botkin* (1811–1869), *Pavel Annenkov* (1812–1887), *Konstantin Kavelin* (1818–1885), *Aleksandr Družinin* (1824–1864), *Mihail Katkov* (1818–1887) ym. 1840-luvulla liberaalit eivät vielä tehneet selvää pesäeroa vallankumouksellisista demokraateista ja monissa kysymyksissä arvostelivat maaorjuutta ja taantumusta (esim. sitä, että maasta puuttui sanan- ja painovapaus). Liberaalien taistelu feodaaliherroja vastaan oli kuitenkin hallitsevan luokan sisäistä taistelua. Kuten Lenin totesi, liberaalit kiistelivät maaorjuuden kannattajien kanssa yksinomaan siitä, missä määrin ja missä muodossa voitiin tehdä myönnytyksiä maaorjatalonpojistolle, mutta tunnustivat kartanonherrojen omaisuuden ja vallan koskemattomuuden. Länsimaiden vuosien 1848–1849 vallankumoukset ja Venäjän vapautusliikkeen voimistuminen 1850- ja 1860-luvulla säikäyttivät liberaaleja pahanpäiväisesti, ja he hylkäsivät suuttumusta tuntien kaikki ajatukset tilanomistajien omistusoikeuden lakkauttamisesta eivätkä sietäneet mitään vallankumouksellis-demokraattisia uudistuksia. He kannattivat vuoden 1861 reformia, joka lakkautti maaorjuuden Venäjällä, kuitenkin tavalla, joka suosi tilanomistajia talonpoikien kustannuksella, ja ylistivät tsaarin ja tilanomistajien »viisautta» talonpoikaiskysymyksen ratkaisemisessa. »Liberaalit ovat tahtoneet 'vapauttaa' Venäjän 'ylhäältä käsin', murskaamatta enempää tsaarin mo-

narkiaa kuin tilanherrojenkaan maanomistusta ja valtaa, kehottaen näitä vain tekemään 'myönnytyksiä' ajan hengelle»[1], kirjoitti Lenin.

Botkin, Annenkov ja Katkov olivat nuoruudessaan ystäviä Belinskin, Herzenin ja Bakuninin kanssa, mutta myöhemmin etääntyivät näistä. Rinnan heidän poliittisten katsomustensa kanssa muuttuivat myös heidän filosofiset ja esteettiset käsityksensä. He julistivat idealistisia oppeja, hyökkäilivät sosialistisia teorioita, vallankumouksellisten demokraattien materialistista estetiikkaa ja »yhteiskunnallista realismia» vastaan ja puolustivat taantumuksellista idealistista teoriaa »artistisesta» eli puhtaasta taiteesta. Katkov levitti Schellingin »ilmoitusfilosofian» uskonnollismystisiä aatteita ja yhdessä Kavelinin kanssa taisteli materialismia ja ateismia vastaan ja vainosi venäläisen älymystön parhaimmistoa: Herzeniä, Tšernyševskiä ja Dobroljubovia. 1860-luvun alussa Katkov suuntasi kohti nationalismia, šovinismia ja mustasotnialaisuutta (Lenin).[2]

Sosiologian alalla liberaalit seurasivat tavallisesti Comten, Bucklen ja Millin positivistisia näkemyksiä pitäen heidän oppejaan sosiaalitieteen viimeisenä sanana.

Vallankumouksellis-demokraattisen ajattelun kehitys Venäjällä

Vallankumouksellis-demokraattisen ideologian muovautuminen ja kehittyminen Venäjällä liittyy Belinskin, Herzenin, Ogarevin, Tšernyševskin, Dobroljubovin, Pisarevin ja muiden Venäjän vapautusliikkeen merkkimiesten nimeen. He puolustivat sorretun maaorjatalonpojiston ja muiden työtätekevien yhteiskuntakerrosten etuja ja olivat utooppisen talonpoikaissosialismin aatteiden kannattajia ja levittäjiä.

Herzen, Ogarev, Tšernyševski ja Dobroljubov katsoivat, että sosialismin täytyy maassa suoritettujen vallankumouksellisten uudistusten jälkeen kasvaa välittömästi talonpoikaisyhteisöistä ja »työkunnista». He olivat perusteellisesti perehtyneet utopistisosialistien oppeihin. Muokatessaan kriittisesti näitä oppeja vallankumoukselliset demokraatit päätyivät siihen tulokseen, että sosialismi vaatii syvällekäypiä yhteiskunnallisia uudistuksia ja että se voidaan toteuttaa vallankumouksen tietä, vallankumouksellisin keinoin. Näin ollen utooppisen sosialismin aatteet

kietoutuivat heillä yhteen vallankumouksellisen demokratismin kanssa. Vallankumoukselliset demokraatit tulivat lähemmäksi tieteellistä sosialismia kuin muut utopistisosialistit. He olivat Venäjän sosiaalidemokratian edelläkävijöitä.

Vallankumoukselliset demokraatit esittivät merkittävää osaa yhteiskunnallisen ajattelun kehityksessä, materialististen ja ateististen aatteiden historiassa, he toivat julki edistyksellisiä aatteita sosiologian, estetiikan ja etiikan alalla. He olivat ehyen filosofisen materialismin kannalla ja kehittivät Venäjällä materialistista, ateistista ja dialektista traditiota. Vallankumoukselliset demokraatit nojautuivat oman aikansa ja sitä edeltäneiden kausien filosofiseen ja luonnontieteelliseen ajatteluun ja puolustivat materialistisen filosofian liittoa kehittyvän luonnontieteen, edistyksellisen taiteen ja vallankumouksellisen liikkeen kanssa.

Vallankumoukselliset demokraatit antoivat merkittävän panoksen dialektiikan kehittämiseen sekä virallisen leirin ideologien, slavofiilien ja feodaalis-porvarillisten metafyysisten teorioiden arvosteluun. Heidän dialektiikkansa perusteli vallankumouksellisten uudistusten välttämättömyyttä. Vallankumoukselliset demokraatit tulivat aivan lähelle dialektista materialismia ja pysähtyivät historiallisen materialismin eteen. Tapaamme heillä materialistisia oivalluksia monissa sosiologian kysymyksissä, mutta heidän historiankäsityksensä ei kuitenkaan vielä ollut historiallista materialismia.

Estetiikan alalla vallankumoukselliset demokraatit puolustivat innokkaasti taiteen kansanomaisuutta, toimivuutta ja aatteellisuutta. Taistellessaan totuudellisen, realistisen taiteen puolesta he alistivat idealistiset teoriat puhtaasta taiteesta ja naturalismin periaatteelliseen kritiikkiin.

Vissarion Belinski. Maailmankatsomus ja toiminta

Vissarion Belinski (1811–1848) oli lähtöisin porvarissäädystä. Hän kävi Tšembaran kihlakunnan koulun ja Penzan kymnaasin ja opiskeli myöhemmin Moskovan yliopistossa. Opiskeluaikanaan hän kirjoitti maaorjuudenvastaisen draaman *Dmitri Kalinin*, jonka takia hänet erotettiin

yliopistosta. Tämän jälkeen Belinski omistautui kirjallisuuskritiikille ja avusti aikakauslehtiä.

Belinskin maailmankatsomus koki syvällisiä muutoksia. 1830-luvulla, jolloin Venäjälle vakiintui dekabristien tappiota ja talonpojiston liikehdinnän väliaikaista laskua seurannut ankara taantumus, Belinski oli jonkin aikaa sitä mieltä, että oli välttämätöntä »sopeutua inhottavaan todellisuuteen». Teoreettisesti katsoen tämä »pakkosovinto» johtui Hegelin vanhoillisten yhteiskunnallisten ja poliittisten käsitysten vaikutuksesta. Belinski tulkitsi silloin saksalaisen ajattelijan tunnettua lauselmaa »Kaikki mikä on todellista, on järjellistä, kaikki mikä on järjellistä, on todellista» äärimmäisen yksioikoisesti siinä mielessä, että Venäjän itsevaltius ei historialliselta kannalta vielä ollut vanhentunut ja pystyi vielä täyttämään valistustehtäviä. Belinski nimitti sopeutumistaan todellisuuteen »pakkosovinnoksi»; hän hyväksyi edelleen dialektisen opin, jonka mukaan uusi kieltää vanhan. Hän katsoi kieltämisen kehityksen välttämättömäksi momentiksi, mutta samalla tähdensi, että kieltämisen täytyy olla historian valmistelemaa kieltämistä.

1840-luvulla, länsimaiden ja Venäjän vallankumouksellisten tapahtumien ja ranskalaisen utooppisen sosialismin vaikutuksesta, Belinskista tuli sosialististen aatteiden puolestapuhuja. Toisin kuin utopistisosialistit Saint-Simon, Fourier ja Owen, Belinski katsoi, että sosialismiin päästään kansankapinan kautta.

Belinskin sosialismi oli kuitenkin epätieteellistä, utooppista sosialismia. Hän ei nähnyt oikeaa tietä sosialismiin eikä tuntenut niitä yhteiskunnallisia voimia, jotka voivat toteuttaa sosialismin. Belinski ei käsittänyt proletariaatin historiallista tehtävää, joskin oli proletariaatille myötämielinen.

Belinski oli 1840-luvulla Venäjän »vallankumouksellisin henki». Hän taisteli sekä maaorjuuden kannattajia että liberaaleja vastaan, tuomitsi pääoman pakkovallan länsimaissa, hyväksyi Ranskan proletariaatin vallankumoukselliset esiintymiset 1830-luvulla ja tervehti innostuneesti Euroopassa vuonna 1848 puhjenneita vallankumouksia. Dialektikkona Belinski arvosti korkealle ajatuksen, että etenevässä kehityksessä uusi kieltää vanhan. Hän sanoi: »Kieltäminen on minun jumalani.» Kieltäminen on »historiallisen kehityksen laki», sillä ilman kieltämistä ei ole elämää, ei kehitystä eikä eteenpäinmenoa, ilman kieltämistä vanha ei vaihdu uudeksi. »Historiassa sankarini ovat vanhan murskaajia»[3], kirjoitti Belinski. Näin ollen Belinskin dialektiikka palveli vallankumouksellista demokratiaa ja taistelua Venäjän aikansa eläneitä feodaalis-absolutistisia oloja vastaan.

Belinskin filosofiset ja sosiologiset katsomukset 1840-luvulla

Itsevaltiutta, maaorjuutta ja uskonnollis-mystistä ideologiaa vastaan käydyn taistelun logiikka johti Belinskin 1840-luvun alussa materialismin ja ateismin leiriin. Oma merkityksensä tässä kehityksessä oli Ludwig Feuerbachin teoksella *Kristinuskon olemus*, johon Belinski tutustui Ogarevin välityksellä.

Belinski hyväksyi Hegelin dialektiikan, mutta arvosteli siihen aikaan kärkevästi hänen oppiaan absoluuttisesta ideasta. Hän kirjoitti, että Hegelin idealismissa »on niin paljon eunukkimaista, so. *tarkastelevaa* eli *filosofista*, elävälle todellisuudelle vastakkaista ja vihamielistä»[4]. Hegel uhrasi yksilön, jopa kokonaisia kansoja absoluuttiselle idealle. Belinski näki siinä aiheellisesti eräänlaisen yhtymäkohdan Hegelin idealistisen filosofian ja uskonnon välillä.

Belinski kohotti rohkeasti äänensä yksilön ja hänen vapautensa, hänen monipuolisen älyllisen ja fyysisen kehityksensä puolesta. Hän liitti yksilön vapautuksen vapaan ja todella demokraattisen yhteiskuntajärjestyksen voimaansaattamiseen. Hänen mielestään yksilön vapaus, hyvinvointi ja onni eivät ole ajateltavissa ilman yhteiskunnan vapautta, hyvinvointia ja onnea.

Belinski arvosteli subjektivistista käsitystä, jonka mukaan tsaarit, kuninkaat ja sotapäälliköt esittävät pääosaa historiassa. Hän ei kieltänyt suurten persoonallisuuksien merkitystä historiassa: nämä tajuavat aikakautensa vaatimukset ja pyrkivät toteuttamaan ne. Yhteiskunnallisen edistyksen tärkeimpänä liikevoimana, syvällekäypien yhteiskunnallisten uudistusten tärkeimpänä käyttövoimana hän piti kuitenkin kansaa, jota ei voida ohjata mielivaltaisesti kuin »laivarania». Belinski uskoi kansan terveeseen järkeen ja luomisvoimaan. Hän näki kuitenkin, että anka-

ran sorron alainen kansa elää pimeydessä eikä vielä osoita tarvittavaa aktiivisuutta.

Belinski totesi, että vaikka feodaaliherrojen tilalle tullut porvaristo onkin ottanut askelen eteenpäin, se käyttää kuitenkin valtaa itsekkäästi kansaa vastaan. Hän kirjoitti: »Valtion ei sovi olla kapitalistien käsissä, ja nyt lisäisin: voi sitä valtiota, joka on kapitalistien käsissä! Nämä ihmiset ovat vailla isänmaanrakkautta, vailla yleviä tunteita. Sota ja rauha ovat heille vain arvopaperien arvon nousua tai laskua pörssissä – sen pitemmälle he eivät näe.»[5]

Samanaikaisesti Belinski esitti syvällisen oivalluksen »aineellisten tarpeiden» ja »aineellisen puutteen» määräävästä osuudesta ihmisyhteiskunnan kehityksessä. Ellei ihminen tarvitsisi ravintoa, vaatteita, asuntoa ja elämänmukavuuksia, hän jäisi ainiaaksi eläimen asteelle.

Belinskille, samoin kuin muillekin vallankumouksellisille demokraateille, oli ominaista historiallinen optimismi. Se johtui toisaalta hänen uskostaan kansan luomisvoimaan, toisaalta hänen dialektisesta elämännäkemyksestään. Belinski tähdensi ajatusta ihmiskunnan jatkuvasta ja loputtomasta kehityksestä ja edistymisestä. »Vain liikkeessä on elämää; levossa piilee kuolema.»[6] Ihmiskunta ei voi pysähtyä etenevässä liikkeessään, sen kehitysvoima ei koskaan ehdy. Yhteiskunnan kehitys ei kuitenkaan ole suoraviivaista, vaan spiraalimaista, se etenee alemmista ja primitiivisistä muodoista monimutkaisempiin ja rikassisältöisempiin muotoihin.

Ihmisjärjen voimaan ja luovuuteen uskonut Belinski tuomitsi senaikaisen filosofisen skeptisismin. Kuitenkin hän tarkasteli tätä filosofista suuntausta historialliselta kannalta ja arvosti korkealle keskiaikaista skolastiikkaa ja teologiaa vastaan suuntautuvan skeptisismin. »Näiden ihmisten skeptisismi ei kiellä totuutta, vaan ainoastaan sen väärän ja suhteellisen, minkä ihmiset voivat sekoittaa totuuteen.»[7] Belinski piti epäilystä inhimillisen tiedon pätevyydestä erehdyksenä ja ilmaisi tyydytyksensä sen johdosta, että tämänkaltainen skeptisismi ei saa kannatusta todellisten tiedemiesten keskuudessa.

Kun 1830-luvulla Belinski suhtautui toisinaan kielteisesti sensualistiseen tietoteoriaan ja asetti etusijaan spekulatiivisen tiedon, niin 1840-luvulla hän tarkisti virheellistä kantaansa ja korosti empiirisen ja järkiperäisen yhdistämisen tarpeellisuutta todellisuuden tiedostamisessa.

Belinskin mukaan ihmisen henkinen elämä ei ole mitään omavaraista, ensisijaista aineelliseen maailmaan verrattuna. Päinvastoin, orgaaninen materia tuottaa ihmisjärjen kehityksensä korkeimmassa vaiheessa. Tiedon lähdettä on etsittävä aisteista, joihin meitä ympäröivät oliot vaikuttavat. Koska ajattelun perustana on aineellinen substanssi eli aivot, niin loogiset kategoriat eivät ole yliluonnollista, vaan luonnonhistoriallista alkuperää.

Belinski kirjoitti: »Ymmärryksen lakeja on tarkkailtava ymmärryksen toimituksissa. Niitä tutkii logiikka, tiede, joka välittömästi seuraa fysiologiaa, kuten fysiologia seuraa anatomiaa. Metafysiikka (ts. idealismi. – *Tek.*) saa painua hiiteen: tämä sana merkitsee yliluonnollista, siis järjenvastaista, kun taas logiikka tarkoittaa etymologisen merkityksensä mukaisesti sekä *ajatusta* että *sanaa*. Logiikan täytyy saada kulkea omia teitään, unohtamatta vain hetkeksikään, että sen tutkimusten kohde on kukka, jonka juuri on maassa, ts. henkinen, joka ei ole mitään muuta kuin fyysisen toimintaa.»[8]

Vuonna 1845 Belinski tutustui aikakauskirjaan *Deutsch-Französische Jahrbücher*, jossa oli julkaistu Marxin ja Engelsin artikkeleita.

Belinskin vallankumouksellis-demokraattiset, materialistiset ja ateistiset näkemykset saivat erittäin selkeän ja syvällisen ilmaisunsa hänen kirjeessään Gogolille (1847). Belinski asetti siinä Venäjän edistyksellisille yhteiskunnallisille voimille sellaiset elintärkeät ja historiallisesti ajankohtaiset tehtävät kuin maaorjuuden hävittäminen ja taistelu »oikeauskoisuutta, itsevaltiutta ja kansanomaisuutta», mystiikkaa, pietismiä ja asketismia vastaan.

Taistellessaan tilanomistaja- ja porvariliberaalien vastavallankumouksellista ideologiaa vastaan, joka oli saanut ilmauksensa mm. *Vehi* (Merkkipaaluja) -kokoelmassa, Lenin korosti Belinskin kirjeen valtavaa merkitystä. Hän suomi »vehiläisiä» yrityksestä esittää tämä vallankumouksellinen asiakirja »intelligenssin mielialan ilmaukseksi». Leninin mukaan olisi mieletöntä ajatella, että »Belinskin mieliala kirjeessä Gogolille ei ollut riippuvainen maaorjatalonpoikien mielialasta»[9].

Artikkelissaan *Venäjän työväenlehdistön vaiheita* Lenin sanoi Belinskiä »edelläkävijäksi raznotšinetsien suorittamassa aateliston täydellisessä syrjäyttämisessä vapausliikkeestämme». Lenin kirjoitti: »Hänen kuuluisa 'Kirjeensä

Gogolille', jossa on tehty yhteenveto Belinskin kirjallisesta toiminnasta, oli eräs sensuurin ulottumattomissa julkaistun demokraattisen lehdistön parhaita tuotteita, joiden tavattoman suuri, elähdyttävä merkitys on säilynyt nykypäiviin saakka.» [10]

Esteettiset katsomukset

Belinskin suuri ansio oli siinä, että hän asetti uudella tavalla kysymyksen taiteesta ja sen yhteiskunnallisesta tarkoituksesta, kirjallisuudesta ja sen roolista yhteiskunnallisessa elämässä. Vuosikatsauksissa Venäjän kirjallisuuteen 1846 ja 1847, Puškinia ja Gogolia käsittelevissä artikkeleissa ym. 1840-luvun teoksissa Belinski esitti käsityksen, jonka mukaan taide jäljentää todellisuutta taidekuvissa. Puoltaessaan realistista taidetta ja sen ylevää yhteiskunnallista tehtävää Belinski arvosteli idealistista »puhtaan taiteen» teoriaa. Hän todisteli, että taide ei ole taivaallista vaan maallista alkuperää ja että taide ilmentää kansan henkistä elämää kussakin historiallisen kehityksen vaiheessa, kansan vaatimuksia, pyrkimyksiä ja toiveita. »Koska taide sisältönsä puolesta on kansan historiallisen elämän ilmausta, niin tällä elämällä on suuri vaikutus taiteeseen, se suhtautuu taiteeseen kuin öljy tuleen, jota se pitää yllä lampussa, tai paremminkin kuin maaperä kasveihin, joita se ravitsee.» [11]

Lähtökohtanaan vakaumus, että »elämä on aina taidetta ylempänä», Belinski näki taiteen elämän heijastumana. Hän oli vakuuttunut siitä, että taide syntyy historiallisista tarpeista. Itse taiteen tarpeen oivaltavat edistykselliset ihmiset, jotka elävät kansansa elämää ja vaistoavat herkästi yhteiskunnan vaatimukset. Tässä suhteessa taiteella ja tieteellä on paljon yhteistä: kumpikin lähtee liikkeelle todellisuudesta, sen vaatimuksista ja tarpeista. Tiede ja taide heijastavat kuitenkin elämää omalla tavallaan: tiede käsitteissä ja kategorioissa, taide kuvissa ja taideteoksissa; tiedemies ajattelee syllogismein, taiteilija taas kuvin.

Taide, samoin kuin elämäkin, on jatkuvan muutoksen ja kehityksen alainen. Taiteen kehittymiselle ja täydellistymiselle, samoin kuin elämänkään kehittymiselle, ei ole rajaa. Belinski hylkäsi idealistisen näkemyksen, että taiteen sisältönä on kauneuden idea. Tietysti kauneus on yksi taiteen välttämättömiä ehtoja, ilman kauneutta ei ole taidetta. Kuitenkin todellisen taiteen tulee herättää päivänpolttavia kysymyksiä ja vastata niihin, sen täytyy satuttaa ajan hermoon. Taiteellinen muoto on taideteoksen tärkein puoli; muodon täytyy kuitenkin olla sisällöllistä, sosiaalisesti merkityksellistä ja tunnepitoista muotoa, sen täytyy heijastaa elämän moninaisia ilmiöitä, tuoda yhteiskunnan ulottuville aikakauden edistyksellisiä aatteita ja puolustaa niitä. »Puhdas taide» ei täytä tätä vaatimusta. Sen vuoksi »meidän aikamme on erityisen vihamielinen tälle taidesuunnalle. Se kieltää päättävästi taiteen taiteen vuoksi, kauneuden kauneuden vuoksi.» Väitellessään puhtaan taiteen kannattajien kanssa Belinski esitti, että taiteen kehitys määräytyy maan yhteiskunnallisesta elämästä, että jokainen taiteilija, runoilija tai kirjailija on »aikansa kaiku» ja että »poliittiset olot vaikuttavat niin ikään taiteen kehitykseen ja luonteeseen» [12]. Puhtaan taiteen kannattajien viittaukset Homerokseen, Shakespeareen, Goetheen, Schilleriin ja Puškiniin puhtaan taiteen edustajina ovat täysin kestämättömiä, sillä näiden kirjailijoiden tuotanto oli sen yhteiskunnan elämän omalaatuinen ensyklopedia, jossa he elivät; heidän teoksissaan kuvastuvat selvästi heidän aikakautensa ihmisten ja kokonaisten yhteiskuntaryhmien aatteet, käsitteet ja maailmankatsomus.

Belinski läheni käsitystä taiteen luokkaluonteesta, kirjailijan tuotannon luokkasidonnaisuudesta. Tämä näkökanta tuli erittäin selvästi esiin silloin, kun Belinski analysoi Puškinin, Scottin, Byronin ja Goethen tuotantoa. Niinpä hän totesi, että Puškin katselee asioita humaanin aatelismiehen ja tilanomistajan silmin, että Scottin tuotannossa kuvastuvat tory-puolueeseen kuuluvan konservatiivin piirteet, ylimyksen tavat ja vakaumukset.

Suuri kriitikko asetti kysymyksen taiteen kansanomaisuudesta, hän julisti kansanomaisuuden taideteoksen koetinkiveksi, sen korkeimmaksi kriteeriksi. Käsitteet kansanomaisuus, totuudellisuus ja realismi sulautuivat Belinskillä elimellisesti yhteen. Totuudellinen taide on kansanomaista. Kansanomaiseksi voidaan sanoa sellaista teosta, joka taidekeinoin kuvaa kansan elämää, ajatuksia, toiveita ja pyrkimyksiä sekä kansan maailmankäsitystä; taideteos ei kopioi elämää orjamaisesti, vaan jäljentää sitä realistisesti jättämällä syrjään kaiken satunnaisen ja kuvaamalla tyypillistä sen muodostus- ja kehitystilassa. Belinski omisti

runsaasti huomiota tyypin, muodon ja sisällön ongelmille.

Belinski väitti, että taiteen kansanomaisuus merkitsee samalla sen kansallista omaperäisyyttä. Taideteoksen kansallinen muoto ei sulje pois, vaan edellyttää sitä, että taideteoksessa kuvastuvat yleisinhimilliset piirteet ja ominaisuudet, sillä kirjailijan tai taiteilijan rakkauden omaan kansaan ja isänmaahan täytyy olla myös rakkautta ihmiskuntaan.

Belinski kehotti kirjailijoita täyttämään ansiokkaasti kansalaisvelvollisuutensa kansaa kohtaan, viitoittamaan kansalle tietä eteenpäin ja kasvattamaan kansaa suvaitsemattomuuteen kaikkea aikansa elänyttä ja taantumuksellista kohtaan. Taiteen tulee valistaa joukkoja, tukea edistyksellisiä voimia, puolustaa ja levittää yleviä siveellisiä ihanteita sekä taistella yhteiskunnallista pahaa ja vääryyttä vastaan.

Belinskin esteettiset aatteet ovat esittäneet merkittävää osaa Venäjän edistyksellisen kirjallisuuden myöhemmässä kehityksessä sekä Neuvostoliiton kansojen kirjallisuuden ja slaavilaisten maiden kirjallisuuden kehityksessä.

Belinski on yksi 1800-luvun venäläisen materialistisen filosofian klassikoita, vallankumouksellis-demokraattisen ideologian merkittävä edustaja ja Venäjän sosiaalidemokratian edelläkävijä.

Herzenin ja Ogarevin vallankumouksellisen demokratismin muovautuminen ja kehitys

Aleksandr Herzen (1812–1870) ja *Nikolai Ogarev* (1813–1877) olivat koko elämänsä ajan Radištševin ja dekabristien hengenheimolaisia ja heidän asiansa jatkajia. He olivat vallankumouksellis-demokraattisten aatteiden ja Venäjän sosialistisen uudistamisen eteviä puolestapuhujia.

Herzen ja Ogarev olivat lähtöisin aatelissäädystä ja opiskelivat yhdessä Moskovan yliopistossa. Heidän maailmankatsomuksensa muovautumiseen vaikuttivat dekabristien kapina, Radištševin *Matka Pietarista Moskovaan* -teoksen vallankumoukselliset aatteet, ranskalaisten utopistien sosialistiset opit sekä vallankumouksellinen liikehdintä länsimaissa 1830- ja 1840-luvulla.

Opiskellessaan Moskovan yliopistossa Herzen ja Ogarev perustivat poliittisen kerhon. He tutkivat Ranskan

vuosien 1789–1794 vallankumouksen historiaa, harrastivat Saint-Simonin oppia, kehottivat taistelemaan itsevaltiuden ja tilanomistajien mielivaltaa vastaan ja ottivat osaa »ylioppilaslevottomuuksiin». Pian valmistumisensa jälkeen, vuonna 1834, Herzen, Ogarev, Satin ym. kerhon jäsenet vangittiin ja asetettiin syytteeseen vaarallisesta vapaa-ajattelusta ja vallankumouksellisesta mielensuunnasta. Herzen karkotettiin Vjatkaan ja Ogarev Penzan kuvernementtiin. Karkotus ei kuitenkaan lannistanut heitä. Palattuaan karkotuspaikalta Herzen ja Ogarev liittyivät taisteluun slavofiilien ja virallisen leirin edustajien uskonnollismystistä ideologiaa vastaan ja ryhtyivät avustamaan innokkaasti *Otetšestvennyje Zapiski* -lehteä (Isänmaallinen lehti). Vuonna 1840 Herzen joutui jälleen vainotoimien kohteeksi: hänet karkotettiin Novgorodiin. Vuonna 1847 Herzen siirtyi Venäjältä ulkomaille, hänestä tuli poliittinen maanpakolainen. Elämänsä loppuun saakka hän eli ulkomailla: Ranskassa, Italiassa, Sveitsissä ja Englannissa.

Maanpaossa Herzen ryhtyi tarmokkaasti toimintaan. Hän solmi yhteyksiä ulkomaisiin vallankumouksellisiin, perusti Vapaan venäläisen kirjapainon ja loi joukon teoksia, joissa hän asetti ja ratkaisi aikansa tärkeimpiä historiallisia, poliittisia ja filosofisia kysymyksiä. Yhdessä Ogarevin kanssa (joka muutti 1856 ulkomaille) Herzen julkaisi lehtiä *Poljarnaja Zvezda* (Pohjantähti), *Kolokol* (Kello) ja *Obštšeje vetše* (Yleinen kansankokous). Lenin kirjoitti: »*Poljarnaja Zvezda* nosti korkealle dekabristien perinteet. *Kolokol*-lehti (1857–1867) puolusti kaikin voimin talonpojiston vapauttamisen asiaa. Orjamainen vaikeneminen murrettiin.» [13]

Herzenin ja Ogarevin historiallinen ansio oli aktiivinen taistelu Venäjällä vallinnutta maaorjuutta ja itsevaltiutta vastaan, joita he oikeutetusti pitivät räikeimpänä yhteiskunnallisena pahana ja suurimpana esteenä maan poliittisen, taloudellisen ja henkisen edistyksen tiellä. Kuitenkin ennen vuoden 1861 talonpoikaisreformia Herzen ja Ogarev horjuivat vallankumouksellisen demokratismin ja liberalismin välillä, mikä aiheutti tilapäisiä erimielisyyksiä heidän ja Tšernyševskin kesken. Herzen ja Ogarev julkaisivat toisinaan *Kolokol*-lehdessä avoimia kirjeitä Aleksanteri II:lle ja tilanomistajille kehottaen näitä vapauttamaan vapaaehtoisesti talonpojat maaorjuudesta, antamaan heidän käyttöönsä sen maan, jota he olivat viljelleet, ja säilyttä-

mään talonpoikaisyhteisön. Tämä horjunta johtui siitä, että Herzen ja Ogarev eivät ennen talonpoikaisreformin toimeenpanoa nähneet Venäjällä taistelevaa kansaa. Mutta silloinkin he olivat sitä mieltä, että talonpoikien vapauttamisessa on noudatettava seuraavia kolmea periaatetta: 1) jokaisella on oikeus maahan, 2) maan täytyy olla yhteisön omistuksessa ja 3) kyläkunnan täytyy saada päättää asioistaan. »Tulevaisuuden Venäjä voi kehittyä näiden, ja *vain näiden*, periaatteiden pohjalla» [14], kirjoitti Herzen. Edellä mainitusta horjunnasta huolimatta Herzenin ja Ogarevin vallankumouksellinen demokratismi sai jo siihen aikaan yliotteen heidän liberaalisista kuvitelmistaan. Niinpä Herzen sanoi 1850-luvulla, ettei hän usko mihinkään muuhun vallankumoukseen Venäjällä kuin talonpoikaisvallankumoukseen, joka lopettaa tsaarin ja tilanomistajien despotismin, ja että on parempi tuhoutua vallankumouksen mukana kuin etsiä turvaa taantumuksen vaivaistalosta.

Vuoden 1861 maareformin ryöstöluonne, reformin aiheuttamat talonpoikaiskapinat, julmat kostotoimet, joihin tsaarinvalta ja tilanomistajat ryhtyivät kapinoivaa kansaa vastaan, sekä Tšernyševskin ja hänen hengenheimolaistensa voimakkaat kannanotot kansanvallankumouksen puolesta auttoivat Herzeniä ja Ogarevia vapautumaan lopullisesti liberaalisista kuvitelmistaan ja vakuuttumaan vallankumouksen välttämättömyydestä maassa. Luonnehtiessaan vuoden 1861 talonpoikaisreformia Ogarev sanoi: »Vanha maaorjuus on korvattu uudella. Maaorjuutta *ei* ylipäänsä *ole lakkautettu. Tsaari on pettänyt kansan!*» [15] Lenin kirjoitti: »Se, ettei Herzen voinut nähdä vallankumouksellista kansaa itse Venäjällä 40-luvulla, ei ole hänen vikansa, vaan hänen onnettomuutensa. Kun hän näki sen *60-luvulla* – niin hän asettui rohkeasti vallankumouksellisten demokraattisten ainesten puolelle liberaaleja vastaan. Hän taisteli kansan voiton puolesta tsarismia vastaan eikä liberaalisen porvariston ja tilanherrojen tsaarin sopimuksen puolesta. Hän nosti vallankumouksen lipun.» [16] Tämä luonnehdinta pätee täysin myös Ogareviin.

Herzen ja Ogarev saivat aikaan yhteyden Tšernyševskin ja hänen aatetoveriensa kanssa ja osallistuivat aktiivisesti Maa ja vapaus -nimisen illegaalisen vallankumouksellisen järjestön perustamiseen. Ogarev muotoili tämän ryhmän tärkeimmät poliittiset vaatimukset lentolehtisessä

Mitä kansa tarvitsee? Siinä sanottiin, että kansa tarvitsee maata, vapautta ja sivistystä. Vapauden kansa voi taistella itselleen vain omin käsin. Vetoomus kansalle päättyi kehotukseen valmistautua määrätietoisesti kapinaan.

Herzen ja Ogarev eivät käsittäneet Länsi-Euroopan vuoden 1848 vallankumouksen luonnetta. Vallankumouksen tappio oli jopa syynä Herzenin henkiseen draamaan, se romahdutti hänen utooppiset toiveensa yhteiskunnan sosialistisesta uudistamisesta tämän vallankumouksen tuloksena. Lenin kirjoitti tämän johdosta, että »Herzenin henkinen draama oli maailmanhistorian sen aikakauden aikaansaannos ja heijastuma, jolloin porvarillisten demokraattien vallankumouksellisuus teki *jo* kuolemaa (Euroopassa), mutta sosialistisen proletariaatin vallankumouksellisuus *ei ollut vielä* kypsynyt» [17].

Menetettyään toiveensa siitä, että vuoden 1848 vallankumoukset lännessä voivat välittömästi johtaa sosialismiin, Herzen ja Ogarev alkoivat kiinnittää yhä enemmän huomiota talonpoikaisyhteisöön etsien siitä sosialismin alkeita. Puhuessaan Herzenin ja Ogarevin talonpoikaisyhteisön pohjalta lähtevästä sosialismista Lenin osoitti artikkelissaan *Herzenin muistolle*, että tässä opissa »ei ole *hitustakaan* sosialismia», että siinä on tuotu ilmi talonpoikaisdemokratian vallankumouksellisuus ja että »ajatus 'maanhallintaoikeudesta' ja 'tasasuhtaisesta maan jaosta' ei ole mitään muuta kuin määritelmä talonpoikain vallankumouksellisista tasa-arvoisuuspyrkimyksistä, talonpoikain, jotka taistelevat tilanherrain vallan täydellisen kukistamisen ja tilanherrain maanomistuksen täydellisen hävittämisen puolesta» [18]. Vallankumoukselliset narodnikit käyttivät myöhemmin hyväkseen Herzenin ja Ogarevin venäläistä yhteisösosialismia koskevan opin heikkoja puolia.

Loppuiällään Herzen alkoi tarkistaa lännen työväenliikkeen merkitystä aliarvioivaa kantaansa. Työväenkysymys sekä I Internationaalin toiminta vetivät yhä enemmän Herzenin huomion puoleensa. Siitä todistavat hänen kirjeensä *Vanhalle toverille* (1869). Herzen sanoutui irti Bakuninista ja tuomitsi hänen anarkistisen taktiikkansa; hän ei kieltänyt tällöin sitä, että valtiota voidaan käyttää hyväksi vallankumouksen ja kansan etujen mukaisesti. Vaikka hän puhuikin »julistuksesta, joka on kohdistettu samalla kertaa työntekijälle ja isännälle, maanviljelijälle ja porvarille», hän ei kuitenkaan pannut pääpainoa tähän ju-

listukseen, vaan yhteiskunnalliseen vallankumoukseen, joka lopettaa pääoman herruuden. Herzen tervehti Marxin teosten venäjäntämistä. Hän sanoi Ogareville: »Kaikki riitani marxilaisten kanssa ovat syntyneet Bakuninin vuoksi.»[19]

Herzenin ja Ogarevin filosofinen materialismi

1840-luvun alussa Herzen ja myöhemmin myös Ogarev asettuivat filosofisen materialismin ja ateismin kannalle ja ryhtyivät taisteluun idealismia ja mystisismiä vastaan filosofiassa ja luonnontieteessä. Suuri merkitys Herzenin ja Ogarevin materialististen ja ateististen aatteiden muotoutumiselle oli luonnontieteen saavutuksilla, joihin he olivat hyvin perehtyneet ja joihin he nojautuivat. Näiden aatteiden taustalla olivat heidän edeltäjiensä, venäläisten ja länsieurooppalaisten ajattelijoiden materialistiset opit, jotka Herzen ja Ogarev olivat kriittisesti omaksuneet, etenkin Feuerbachin teos *Kristinuskon olemus*.

Kehittäessään Venäjän materialistista traditiota Herzen ja Ogarev pyrkivät yhdistämään filosofian sosialismiin. He pitivät sosialismia 1800-luvun filosofian tärkeimpänä ongelmana, sen keskeisenä vallankumouksellisena aatteena. »Meille sitä vastoin dualismi on vierasta. Me käsitämme sosialismin luonnolliseksi filosofiseksi syllogismiksi, logiikan soveltamiseksi valtioon.»[20] Tältä pohjalta he asettivat kysymyksen filosofian ja yleensä tieteen roolista ja merkityksestä ihmiskunnan etenevässä kehityksessä. Erityisen mielenkiintoinen on tässä suhteessa Herzenin teos *Tieteilevä diletantismi* (1842–1843), jossa hän esitti periaatteellista kritiikkiä idealistisesta filosofiasta.

Herzen luonnehti idealisteja toimettomiksi vetelehtijöiksi tieteen viljavilla vainioilla. Hän puolusti ajatusta, että tieteessä ei pidä lähteä apriorisista kaavoista, vaan todellisesta maailmasta, ei keksitystä »puhtaasta järjestä», vaan todellisuudesta, joka on kaiken tiedon ja tieteen pohjimmainen perusta. Herzen vastusti myös dogmatismia eli »buddhalaisuutta», joka lamauttaa tieteen ja tekee mahdottomaksi luovuuden, uuden etsinnän.

Totuus ei Herzenin mukaan ole mitään kertakaikkista, jähmettynyttä, vaan prosessi, kohoamista epätäydellisestä tiedosta yhä täydellisempään ja syvällisempään tietoon.

Herzen tähdensi olemuksen ja ilmiön, sisällön ja muodon, syyn ja vaikutuksen dialektista keskinäissuhdetta.

Leninin korkealle arvostamissa *Kirjeissä luonnontutkimuksesta* (1844–1845) Herzen kehitti edelleen materialistista filosofiaa ja dialektiikkaa. Hän asetti siinä suoraan filosofian perustavan kysymyksen ajattelun, tajunnan suhteesta olemiseen, materiaan ja arvosteli idealismia siitä, että tämä vastoin tosiasioita, vastoin todellisuutta tarkastelee »luontoa ja historiaa *sovellettuna logiikkana*, eikä päinvastoin, logiikkaa luonnon ja historian abstrahoituna järjellisyytenä». Idealistit johtavat todellisen olemisen olemattomuudesta tai »puhtaasta olemisesta», ts. absoluuttisesta järjestä, ideasta. Kuitenkin oppi puhtaasta olemisesta ja absoluuttisesta järjestä on pelkkää kuvittelua, sillä »olemattomuutta enempää kuin puhdasta olemistakaan ei ole, oleminen määräytyy alati käynnissä olevassa prosessissa»[21]. Idealistit väittävät, että idean looginen kehitys edeltää luonnon reaalista kehitystä. Itse asiassa looginen ei ole ajateltavissa ilman luontoa eikä ennen luontoa, »idean looginen kehitys käy läpi samat vaiheet kuin luonnon ja historian kehitys; kuten tähtien aberraatio taivaalla, se toistaa maapallon liikkeen»[22].

Idealistisen käsityksen mukaan objektiivinen maailma on vain absoluuttisen idean, puhtaan järjen tai ikuisen jumalan varjokuva. Herzen asetti tämän käsityksen vastakohdaksi materialismin (»realismin»), joka on vakuuttunut sekä yksityisolioiden että koko luonnon objektiivisesta todellisuudesta, siitä, että luonto on ennen ihmistä. Ihminen aisteineen, emootioineen ja tajuntoineen ilmaantuu orgaanisen materian pitkän kehityksen tuloksena. Kehittyessään materia etenee alkeellisista muodoistaan korkeimpaan muotoonsa. Tästä seuraa, ettei tajunta ole olemassa ikuisesti. Se on materian, aivojen tuote.

Herzen ja Ogarev asettivat kysymyksen olemisen ja ajattelun ykseydestä tähdentäen ajattelun aktiivisuutta, toiminnallisuutta. Tämä oli varteenotettava panos filosofisen materialismin kehitykseen.

Ogarev väitti, että maailma on aineellinen ja ääretön. Se on alati liikkeessä, muutos- ja kehitystilassa. Luonnossa esiintyvän aineen ja liikkeen (»voiman») määrä pysyy vakiona. »Näkyvän maailman yleisin tuntomerkki on sen olemassaolo avaruudessa.»[23] Ogarev hylkäsi opin tahdon vapaudesta. Vaikka hän ei päässytkään selville absoluutti-

sen ja suhteellisen totuuden dialektiikasta, hän katsoi Kantin ja tämän seuraajien agnostisismin kestämättömäksi.

Herzenin ja Ogarevin tietoteoria oli luonteeltaan materialistinen. He pitivät tiedon lähteenä ihmisen aistinelimiä, jotka ovat ulkoisten olioiden vaikutuksen alaisia. Ihmisymmärrys muuttaa ulkoisista olioista saadut vaikutelmat käsitteiksi ja ideoiksi. Siitä, että tiedon lähteenä on kokemus, aistihavainto, ei suinkaan seuraa, että ihmisymmärrys olisi passiivinen. Empiirinen ja rationaalinen, aistit ja järki, analyysi ja synteesi näyttelevät aktiivista osaa tietotapahtumassa. Herzen kirjoitti: »Kokemus ja ajatusjohtelu ovat saman tiedon kaksi välttämätöntä, totuudellista ja todellista astetta; spekulaatio ei ole mitään muuta kuin korkea-asteista, kehittynyttä empiriaa; mikäli ne käsitetään abstraktisesti toisilleen vastakkaisiksi ja toisistaan erillään oleviksi, ne yhtä vähän johtavat oikeaan tulokseen kuin analyysi ilman synteesiä tai synteesi ilman analyysia. Kehittyessään oikein empiria muuttuu välttämättä spekulaatioksi, ja vain se spekulaatio ei ole onttoa idealismia, joka perustuu kokemukseen.» [24]

Herzen ja Ogarev esittivät totuuden kriteerinä milloin järjen, milloin olemisen ja ajattelun. Kuitenkin he kallistuivat yhä enemmän siihen ajatukseen, että koska ihminen ei ole vain ajatteleva, vaan myös toimiva olento, niin »hänen aikaansaannoksensa ovat teorian ja käytännön elävää ykseyttä» [25].

Herzen ja Ogarev olivat sitä mieltä, että filosofian ja luonnontieteen kiinteällä liitolla, niiden keskinäisellä yhteydellä on suuri merkitys niiden kehitykselle. Herzen väitti, että ilman luonnontiedettä filosofia vajoaa pelkkiin abstraktioihin ja luonnontiede ilman filosofiaa hukkuu tosiasiapaljouteen ja muuttuu kuvailevaksi muoto-opiksi.

Kaunokirjallisessa tuotannossaan Herzen ja Ogarev kehittivät vallankumouksellis-demokraattisia ja materialistisia esteettisiä aatteita. Taistellessaan idealistisia »puhtaan taiteen» teorioita vastaan he puolustivat aatteellisuuden, tosioloisuuden ja kansanomaisuuden periaatteita.

Dialektiikka on »vallankumouksen algebraa»

Herzen ja Ogarev olivat dialektikkoja. He antoivat suuren arvon Herakleitoksen, Aristoteleen, Brunon ja

erityisesti Hegelin dialektiikalle. Luontoa he tarkastelivat ikuisena uudistumisprosessina. Luonto ei siedä pysähdystilaa. Kaikki pysähtynyt on tuomittu tuhoon. Luonnon elämä on herkeämätöntä kehitystä, joka muodostaakin luonnon perusrungon. Kehitys tapahtuu ajassa ja avaruudessa, se on yhtä häviämätöntä kuin materiakin.

Teoksessaan *Keskusteluja nuorten kanssa* (1858) Herzen puolusti aineen ja liikkeen säilymislakia. Hän esitti valaisevia esimerkkejä materian siirtymisestä yhdestä olotilasta toiseen tilaan ja yhden liikemuodon muuttumisesta toiseksi liikemuodoksi. Herzen sanoi kyseistä lakia »luonnon suureksi laiksi», tieteen suurenmoiseksi löydöksi, joka vahvistaa sekä materian ja liikkeen häviämättömyyttä koskevan tieteellisen periaatteen että väittämän, jonka mukaan »maailmoita syntyy jatkuvasti»: »jotkin maailmat ovat olemassa nykyään, jotkin ovat vasta muodostumassa ja jotkin lopettelevat olemassaoloaan tässä muodossa» [26]. Ihminen on luonnon korkein tuote, hän tajuaa luonnon historiallisen tien, luonnon asteittaisen kohoamisen alemmista muodoista korkeampiin muotoihin.

Herzen piti Herakleitosta nerokkaana ajattelijana. Hän väitti, että »käytännössä me katselemme asioita Herakleitoksen kannalta». Kaikki elävä on »ikuista kuohuntaa», se on jatkuvassa vuorovaikutuksessa ja alati muuttuu. Kehitys ei kuitenkaan ole tasaisesti etenevä kivuton prosessi, se tapahtuu vastakohtien välisen taistelun kautta; »taistelu on ikuista loppua ja ikuista alkua», se on elämän ja kehityksen laki. Vastakohtien taistelu päättyy jommankumman vastakohdan kieltämiseen ja toisen voittoon; ilman kieltämistä ei ole elämää, ei kehitystä eikä edistystä. Uusi kieltää vanhan. Jos tässä kieltämisessä ei otettaisi huomioon menneisyyden saavutuksia ja ansioita ja niiden merkitystä nykyisyydelle ja tulevaisuudelle, niin historia olisi epämielekästä. Vain väärä, aikansa elänyt ja epäolennainen menettää merkityksensä historian kuluessa.

Herzen ja Ogarev pitivät dialektiikkaa »vallankumouksen algebrana», ts. vallankumouksellisten uudistusten välttämättömyyden perusteluna. »Vallankumous sovittaa kieltämisessä yhteen teorian ja käytännön. Vallankumouksessa kieltäminen ei ole henkilökohtaista, poikkeuksellista tai valinnaista, se ei ole vanhan väistämistä, vaan sen avointa vastustamista ja uuden voimaansaattamista.» [27] He nä-

kivät ristiriidan Hegelin filosofian dialektisten periaatteiden ja sen järjestelmän välillä ja arvostelivat Hegeliä siitä, että hän teki dialektiikastaan vanhoillisia johtopäätöksiä perustuslaillisen monarkian säilyttämisen vuoksi. Herzenin ja Ogarevin mielestä dialektiikan tulee yhdistää filosofia sosialismiin ja osoittaa väistämättömäksi itsevaltiuden ja maaorjuuden hävittäminen Venäjältä sekä porvarillisen järjestelmän hävittäminen länsimaista. Dialektiikan on todistettava sosialismin voittoon johtavan yhteiskunnallisen vallankumouksen välttämättömyys. »Uusi aikakausi vaatii suorittamaan vallankumouksen todellisessa tapahtumien maailmassa», sillä nykyinen yhteiskuntamaailma on järjetön, se ei vastaa kansan perusetuja ja sen vuoksi kaipaa uudistusta. Tämän uudistuksen tuo mukanaan sosialismi.

Se että Herzen ja Ogarev perustelivat vallankumouksen välttämättömyyttä ja propagoivat sosialismia, edisti suuresti Venäjän vallankumouksen valmistelua. Lenin kirjoitti tämän johdosta, että »rajaton uskollisuus vallankumoukselle ja kääntyminen kansan puoleen vallankumouksellisin kehotuksin ei mene hukkaan silloinkaan, kun kokonaiset vuosikymmenet erottavat kylvön leikkuusta» [28].

Lenin arvosti korkealle Herzenin filosofian. Hän kirjoitti: »XIX vuosisadan 40-luvun maaorjuudellisella Venäjällä hän (Herzen.– *Suom.*) pystyi nousemaan niin korkealle, että pääsi aikansa suurimpien ajattelijain tasolle. Hän omaksui Hegelin dialektiikan. Hän käsitti, että se on 'vallankumouksen algebraa'. Hän kulki pitemmälle kuin Hegel, kulki materialismiin, Feuerbachin jäljessä. 'Empiria ja idealismi', ensimmäinen vuonna 1844 kirjoitettu kirje sarjasta 'Kirjeitä luonnon tutkistelusta', toi esiin ajattelijan, joka on vieläkin päätään korkeammalla nykyisten luonnontutkija-empiirikkojen lukematonta joukkoa ja nykyisten filosofien, idealistien ja puoli-idealistien ääretöntä paljoutta. Herzen pääsi välittömästi dialektiseen materialismiin asti ja pysähtyi historiallisen materialismin eteen.» [29]

Herzen ja Ogarev ovat jättäneet syvän jälkensä Venäjän vapautusliikkeeseen, Venäjän kulttuurin historiaan, vallankumouksellisten aatteiden, materialistisen filosofian ja dialektiikan kehitykseen. Heidän rikas aateperintönsä kuuluu maailmankulttuurin aarteistoon.

Petraševskilaisten filosofiset ja yhteiskunnalliset katsomukset

Tärkeää osaa Venäjän filosofisen ja yhteiskunnallisen ajattelun kehityksessä esittivät Belinskin ja Herzenin seuraajat, petraševskilaiset *Mihail Butaševitš-Petraševski* (1821–1866), *Nikolai Spešnev* (1821–1882), *Nikolai Grigorjev* (1822–1886), *Dmitri Ahšarumov* (1823–1910), *Nikolai Kaškin* (1829–1914) ym.

Petraševskilaisten kerho toimi aktiivisesti vuonna 1848 ja vuoden 1849 alussa. Huhtikuussa 1849 tsaarin hallitus murskasi kerhon provokaattorin ilmiannosta. Monet kerhon jäsenistä tuomittiin kuolemaan ampumalla; kuitenkin viime hetkellä tuomitut julistettiin kansalaisluottamuksensa menettäneiksi ja lähetettiin pakkotyöhön.

Petraševskilaisten kerho ei ollut yhtenäinen, siinä oli kaksi siipeä: vallankumouksellinen ja maltillinen siipi. Edelliseen kuuluivat Butaševitš-Petraševski, Spešnev, Grigorjev, Filippov, Kaškin ja Ahšarumov, jälkimmäiseen Beklemišev, Lamanski, Maikovin veljekset ym. Maltillinen siipi pani pääpainon valistukseen ja ylhäältäkäsin toimeenpantaviin uudistuksiin.

Petraševskilaisten filosofiset ja yhteiskunnalliset katsomukset on jokseenkin täydellisesti esitetty Petraševskin *Taskukokoisessa sivistyssanakirjassa* (1845–1846), Spešnevin *Kirjeissä Hojetskille* ja Kaškinin *Puheessa yhteiskuntatieteiden tehtävistä* (1848).

Sivistyssanakirjan laatijat sanoivat idealistisia oppeja »metafysiikaksi», joka nojautuu »todistamattomiin hypoteeseihin». Näissä hypoteeseissä esineiden olemus on ennakolta »alistettu ajattelun logiikan eikä omien luonnollisten lakiensa alaiseksi». Materialistit »ovat mietiskelleet sekä materian että hengen luonnetta ja tulleet siihen tulokseen, ettei maailmassa ole mitään paitsi materiaa» [30]. Luonto on sisällöltään yhtenäinen ja muodoltaan moninainen aineellinen prosessi, joka tapahtuu sisäisten lakiensa mukaisesti. Luonto ja yhteiskunta ovat alituisessa muutoksessa ja kehityksessä, yhdet muodot vaihtuvat alati toisiksi muodoiksi.

Aistit ovat tiedon lähde, ilman niitä ei ole tietoa. Todellisuuden tiedostaminen, totuuden tajuaminen tapahtuu asteittain, sitä mukaa kuin tiede kehittyy, ja se perustuu analyysiin ja synteesiin; tietoprosessilla ei ole loppua. Totuuden kriteerinä ovat kokemus ja järki. Vaikka maail-

massa moni asia on vielä tiedostamatta, niin siinä ei kuitenkaan ole mitään yliluonnollista ja käsittämätöntä. Spešnev ja eräät muut petraševskilaiset korostivat idealismin ja uskonnon välistä sukulaisuutta. He väittivät, että »maailmassa ei ole minkäänlaista absoluuttia, vaan ainoastaan enemmän tai vähemmän ehdonalaisia voimia. Ei ole jumalaa eikä jumalia, on ainoastaan ei-absoluuttisia (ts. aineellisia.–*Tek.*) olentoja.»[31]

Materialismin kannalla olevat petraševskilaiset katsoivat, että uskonto ei johdu ainoastaan ihmisten tietämättömyydestä, vaan se on »maailmankatsomus, joka vastaa eri kansojen henkisen kehityksen erilaisia asteita»[32]. *Puheessaan yhteiskuntatieteiden tehtävistä* Kaškin kumosi uskonnollisen opin siitä, että jumala on luonut maailman ja että kaitselmus hallitsee sitä. Se että maailmassa esiintyy kurjuutta, sortoa, vääryyttä ja kärsimystä, puhuu jumalan viisautta, ihmisrakkautta ja armeliaisuutta vastaan siinäkin tapauksessa, että jumala olisi olemassa. Spešnev, joka sanoi itseään kommunistiksi, väitti kristinuskon jumalan olevan ihmisen kuva; kaikki ruumiillinen on vain jätetty pois ja jäljellä ovat ominaisuudet, toiminnot ja teot, joista käytetään nimitystä »sielu».

Petraševskilaiset ovat jääneet Venäjän filosofisen ja yhteiskunnallisen ajattelun historiaan utooppisen sosialismin aatteiden vakaumuksellisina puolestapuhujina ja eräät heistä myös materialistisen maailmankatsomuksen kannattajina. Herzen kirjoitti: »Petraševskilaiset olivat nuoremmat veljemme, kuten dekabristit olivat vanhemmat veljemme.»[33]

Nikolai Tšernyševski. Vallankumouksellinen toiminta ja maailmankatsomus

Nikolai Tšernyševski (1828–1889) oli Venäjän 1850- ja 1860-luvun vallankumouksellis-demokraattisen liikkeen aatteellinen innoittaja ja johtaja, taisteleva materialistifilosofi, suuri utopistisosialisti ja mainio kirjallisuuskriitikko. Tšernyševski ja hänen aatetoverinsa aloittivat uuden vaiheen Venäjän vallankumouksellisen demokratismin ja materialismin kehityksessä.

Tšernyševskin ja hänen seuraajiensa yhteiskunnallinen ja poliittinen toiminta sattui vuoden 1861 reformin valmistelu- ja toteuttamiskaudelle. Feodaalijärjestelmä oli siihen

aikaan syvällekäyvän kriisin kourissa: tsaari-Venäjä oli joutunut tappiolle Krimin sodassa, talonpojiston joukkoliikehdintä voimistui voimistumistaan, ja maassa oli muodostumassa vallankumouksellinen tilanne. Tšernyševskin johtamat vallankumoukselliset demokraatit aloittivat leppymättömän aatteellisen taistelun maaorjuuden kannattajia ja liberaaleja vastaan.

Tšernyševski syntyi Saratovissa papin poikana. Hän kävi ensin kotikaupungissaan pappisseminaaria ja myöhemmin opiskeli Pietarin yliopistossa (1846–1850). Jo ylioppilasvuosinaan Tšernyševski seurasi valppaasti Venäjän ja länsimaiden poliittista ja aate-elämää, mm. Belinskin ja Herzenin kannanottoja, ja perehtyi Hegelin, Feuerbachin, Fourier'n ym. länsieurooppalaisten ajattelijoiden teoksiin. Valmistuttuaan yliopistosta Tšernyševski toimi opettajana Saratovin kymnaasissa (1851–1853). Vuonna 1853 hän siirtyi Pietariin, jossa alkuaikoina avusti *Otetšestvennyje Zapiski* (Isänmaallinen lehti) nimistä julkaisua. Myöhemmin hän siirtyi *Sovremennik* (Aikalainen) -aikakauslehden toimittajaksi. Tšernyševski julkaisi tässä aikakauslehdessä useita teoksiaan filosofian, sosiologian ja kirjallisuuskritiikin alalta. Aktiivinen osallistuminen aatteelliseen taisteluun itsevaltiutta ja tilanomistaja- ja porvariliberaaleja vastaan, työtätekevien perusetujen puolustaminen ja vuoden 1861 ryöstöreformin tuomitseminen, kansanvallankumouksen, materialismin ja ateismin aatteiden propagoiminen sekä lainvastaisten vallankumouksellisten lentolehtisten laatiminen olivat syynä siihen, että hallitus ryhtyi ankariin kostotoimiin vallankumouksellisdemokraattista leiriä, mm. Tšernyševskiä, vastaan.

Vuonna 1862 Tšernyševski vangittiin ja heitettiin Pietarin-Paavalin linnoitukseen. Vuonna 1864 hänet tuomittiin seitsemäksi vuodeksi pakkotyöhön ja elinkautiseen karkotukseen Siperiaan. Hän vietti Siperiassa yhteensä 19 vuotta. Kaikki tsaarihallituksen yritykset lannistaa Tšernyševskin tahto epäonnistuivat: Tšernyševski kieltäytyi anomasta armahdusta. Omaisten pyynnöstä hänet siirrettiin 1883 Siperiasta Astrakaniin. Muutamaa kuukautta ennen kuolemaansa hän sai luvan asettua Saratoviin.

Pietarin-Paavalin linnoituksessa Tšernyševski kirjoitti romaanin *Mitä on tehtävä?*, jolla oli erittäin suuri merkitys Venäjän ja muiden maiden vallankumouksellisen nuorison ideologian muotoutumiselle. Monet vallanku-

moukSellisten sukupolvet ovat puhuneet tästä romaanista syvää kunnioitusta tuntien: tämä kirja on auttanut heitä astumaan vallankumouksellisen taistelun tielle. Vaikka Tšernyševski ja hänen kannattajansa eivät voineetkaan toteuttaa haaveitaan, nostaa kansaa kapinaan, vaikka liberaalien tukema taantumus saikin voiton vallankumouksellisista, »itse asiassa juuri he olivat sen kauden suurmiehiä, ja mitä pitempi aika erottaa meidät tuosta kaudesta, sitä selvemmäksi käy meille heidän suuruutensa ja sitä ilmeisemmäksi silloisten liberaalisten reformistien mitättömyys ja surkeus»[34].

Lenin piti Tšernyševskiä merkittävänä vallankumouksellisena demokraattina, yhtenä Venäjän sosiaalidemokratian edeltäjistä, joka tuli lähemmäksi tieteellistä sosialismia kuin muut. Tšernyševski oli eheän filosofisen materialismin väsymätön puolestapuhuja, dialektikko ja kaikenlaisen idealismin, mystiikan ja taantumuksen leppymätön vastustaja.

Filosofinen materialismi

Tšernyševski puolusti johdonmukaisesti filosofian materialistista suuntausta ja kehitti sitä edelleen. Hänen teoksensa *Taiteen esteettiset suhteet todellisuuteen* (1855), *Esseitä Venäjän kirjallisuuden Gogol-kaudesta* (1855–1856), *Yhteisöomistusta koskevien filosofisten ennakkoluulojen kritiikkiä* (1858), *Antropologinen periaate filosofiassa* (1860), *Inhimillisen tiedon luonne* (1885) ym. toivat arvokkaan lisän etumaisen teorian kehittelyyn ja edistivät Venäjän materialistista ja dialektista perinnettä.

Eritellessään aate-elämää, erilaisia aatesuuntia Tšernyševski päätyi siihen tulokseen, että ei ainoastaan politiikassa, vaan myös filosofiassa, sosiologiassa, kansantaloustieteessä ja estetiikassa on käynnissä kärkevä taistelu eri suuntien tai puolueiden välillä. Hän näki, että filosofia, kansantaloustiede ym. yhteiskuntatieteet ovat sidoksissa politiikkaan ja että poliittiset aatteet vaikuttavat filosofisen, taloudellisen, esteettisen ja eettisen ajattelun kehitykseen. Tšernyševski katsoi, että ajattelijan kuuluvuus johonkin yhteiskunnassa taistelevaan puolueeseen painaa leimansa hänen teoksiinsa ja saa ilmauksensa niissä. »Poliittisia teorioita ja yleensä kaikkia filosofisia oppeja on

aina luotu sen yhteiskuntaluokan erittäin voimakkaan vaikutuksen alaisena, johon niiden esittäjät ovat kuuluneet, ja jokainen filosofi on edustanut jotakin poliittista puoluetta, joka on taistellut hänen aikanaan vallasta yhteiskuntaan, johon filosofi on kuulunut.»[35]

Tšernyševskin mielestä filosofian tulee ratkaista tieteen yleiset ongelmat, kysymykset ajattelun, hengen suhteesta olemiseen, materiaan, ihmistahdon vapaudesta, sielun kuolemattomuudesta yms. Hän arvosteli Kantin, Schellingin ja Hegelin idealismia, positivisteja Comtea, Milliä ja Carpenteria, Jurkevitšin tyyppisiä pietistimystikkoja ym. Itse Tšernyševski lukeutui siihen filosofiseen suuntaukseen, jota edustivat materialistit Leukippos, Demokritos, Lucretius, Holbach, Diderot, Feuerbach, Belinski ja Herzen.

Tšernyševskin mukaan luonto on olemassa tajunnasta riippumatta ja ennen tajuntaa. Luontoa on katseltava »siten kuin kemia, fysiologia ym. luonnontieteet vaativat sitä katselemaan. Luonnosta ei tarvitse etsiä ideoita; siinä on monenlaista materiaa monenlaisine ominaisuuksineen; kun nämä törmäävät vastakkain, luonto alkaa elää.»[36] Tšernyševski alisti fysikaalisen maailman monimuotoisuuden materian yleiskäsitteen alaisuuteen. Hän tähdensi, että oliot ovat alituisessa vuorovaikutuksessa keskenään.

Aika ja avaruus ovat materian tärkeimmät olomuodot; »jos käsitteet aika ja avaruus poistetaan ajattelustamme, niiden mukana poistuvat myös käsitteet liike ja materia»[37]. Materia ja liike ovat häviämättömiä. Materia voi ainoastaan siirtyä tilasta toiseen, mutta aineen ja liikkeen (»voiman») määrä pysyy samana. Esipuheessaan ja reunahuomautuksissaan Carpenterin kirjaan *Energia luonnossa* Tšernyševski kumosi idealistisen ja metafyysisen opin maailmankaikkeuden lämpökuolemasta. Hän väitti, että liike ei ole erotettavissa materiasta, että se muuttuu yhdestä muodosta toiseksi muodoksi ja että tällä prosessilla ei ole alkua eikä loppua.

Tšernyševski puolusti ja kehitti ajatusta »ihmisorganismin ykseydestä» nojautuen fysiologian, kemian ja antropologian tutkimustuloksiin. »Minkäänlaista dualismia ei ihmisessä ole havaittavissa», sillä ihminen koostuu samasta aineellisesta substanssista, »samasta luonnosta», ja hänen kaikki henkinen toimintansa on tietyn kehitystason saavuttaneen aineellisen substraatin aikaansaannosta.

Myös tietoteoriaa Tšernyševski kehitti materialistisessa hengessä. Tiedon lähteenä on kokemus, ulkoisten olioiden vaikutusta heijastavat aistimukset. »Aistimus edellyttää luonnostaan, että on olemassa kaksi ajatuksen elementtiä, jotka liittyvät yhteen samaksi ajatukseksi: ensinnäkin ulkoinen esine, joka aiheuttaa aistimuksen, ja toiseksi olento, joka tuntee itsessään tapahtuvan aistimuksen; tuntiessaan aistimuksensa tämä olento tuntee tietyn tilansa; ja silloin kun tunnetaan jonkin esineen tila, tunnetaan tietysti myös itse esine.»[38]

Orgaanisen elämän tietyllä kehitystasolla aistimus kehittyy tajunnaksi. Tšernyševski katsoi, että tajunnan alkeita esiintyy eläimilläkin, mutta vasta ihmisellä tajunta kehittyy korkeimmilleen. Ihminen kykenee tiedostamaan itseään ympäröivää maailmaa, keksimään siinä uusia ilmiöitä ja lakeja sekä paljastamaan olioiden salaisuuksia.

Huomautettakoon, että Tšernyševskin materialismi sisälsi antropologismin aineksia. Tšernyševski näet ei käsittänyt sitä, että ihminen on yhteiskunnallis-historiallisten suhteiden kokonaisuus, joskin hän ilmeisesti kulki kohti tätä käsitystä. Tšernyševskin antropologisen periaatteen rajoittuneisuus heijastui toisinaan yhteiskunnallisten suhteiden analyysiin. Niinpä puhuessaan yhteiskunnassa käytävästä luokkataistelusta Tšernyševski koetti johtaa sen ihmisluonnosta. Lenin totesi, että antropologinen periaate Tšernyševskin ja Feuerbachin filosofiassa on ahdas. Kuitenkin useimmissa teoksissaan Tšernyševski meni antropologista periaatetta pitemmälle, etenkin silloin, kun hän puhui ihmisten kuuluvuudesta eri luokkiin ja yhteiskunnassa esiintyvästä luokkataistelusta tai arvosteli rasistisia ja malthusilaisia teorioita ja asetti kysymyksen yhteiskunnallisesta vallankumouksesta. Hän pyrki kumoamaan antropologisen periaatteen avulla idealismin ja uskonnon, jotka tähdensivät ihmisen jumalallista alkuperää, sekä puolustamaan tavallista ihmistä, hänen vapauttaan ja etujaan.

Erityisen innokkaasti Tšernyševski puolusti Hegelin väitettä, että abstraktista totuutta ei ole, että totuus on aina konkreettinen ja määräytyy ajan, paikan ja olosuhteiden mukaan. Tšernyševskin vakaumuksen mukaan käsityksemme ulkoisista olioista ovat tavallisesti oikeita, ne ovat eräänlaisia olioiden heijastumia. Vaikka inhimillinen tieto on suhteellista eivätkä ihmiset tiedosta totuutta kertaheitolla, aistit ja järkiperäinen ajattelu antavat kuitenkin oikean käsityksen maailmasta. Skeptikkojen väitettä, että ihminen tuntee ainoastaan omat mielikuvansa olioista, mutta ei itse ulkoisia olioita, Tšernyševski sanoi »skolastiseksi sanahelinäksi».

Tšernyševski arvosteli Kantia ja positivisteja agnostisismista ja subjektivismista. Hän korosti aivan oikein, että agnostikot eivät osaa johtaa inhimillistä tietoa objektiivisesta lähteestä, so. kehittyvästä materiasta. Ajattelijan suuri ansio oli myös se, että asetettuaan kysymyksen inhimillisen tiedon oikeellisuudesta hän etsi totuuden kriteeriä ihmisten käytännöllisestä elämästä. »Meidän tulee tässäkin pitää ohjenuoranamme käytäntöä, joka on kaiken teorian luotettava koetinkivi.»[39]

Sillä seikalla, että Tšernyševski toi inhimillisen käytännön tietoteorian piiriin, oli syvällinen, periaatteellinen merkitys filosofiselle teorialle, joka todisteli vallankumouksellisten yhteiskunnallisten uudistusten välttämättömyyttä.

Dialektiikka

Tšernyševski jatkoi Belinskin ja Herzenin jälkeen dialektiikan kehittämistä. Hän piti Hegelin dialektiikkaa uuden ajan filosofisen tieteen tärkeimpänä aikaansaannoksena, terävänä taisteluaseena taantumusta ja lamaannusta vastaan. Samalla Tšernyševski, samoin kuin Belinski ja Herzen, arvosteli Hegeliä jyrkästi konservatiivisista johtopäätöksistä, joita saksalainen ajattelija teki filosofiastaan uhraten toisinaan dialektisen periaatteen filosofiselle järjestelmälleen.

Opista kehityksen etenevästä luonteesta ja vanhentuneiden muotojen vaihtumisesta uusiksi, edistyksellisiksi muodoiksi Tšernyševski teki vallankumouksellisia johtopäätöksiä. Dialektiikka palveli hänellä luokkataistelun, kansanvallankumouksen ja sosialististen uudistusten, yleensä historiallisen edistyksen teoreettista perustelua. Tšernyševski tulkitsi kehityksen itsekehitykseksi. Elämä on voimien polarisoitumista, kahtiajakautumista, joka on alituisen liikkeen ja kehityksen lähde. Liike kuuluu kappaleiden olemukseen, se synnyttää niiden itsekehityksen. Niinpä Tšernyševski selitti kemialliset prosessit määrällisten muutosten muuttumiseksi laadullisiksi muutoksiksi lähe-

ten niiden tulkinnassa Engelsiä. Biologisia prosesseja hän tarkasteli elollisen luonnon evolutiivisen kehityksen kannalta: luonto kehittyy alemmista, yksinkertaisista muodoista kohti korkeampia, monimutkaisempia muotoja. Tšernyševski arvioi myönteisesti Darwinin evolutionistisen teorian, mutta hylkäsi hänen oppinsa malthusilaiset aatteet.

Mitä yhteiskuntakehitykseen tulee, niin Tšernyševski korosti, ettei se tapahdu tasaisesti, vaan rikkaiden ja köyhien, omistajien ja omistamattomien välisen kärkevän taistelun kautta. Hänen mielestään luokkajako johtuu varallisuuden epätasaisesta jakautumisesta. Kehitellessään luokkataistelun ajatusta hän myönsi välttämättömäksi korvata vanhat, aikansa eläneet yhteiskuntamuodot uusilla muodoilla ja esitti vaatimuksen kansanvallankumouksesta, jonka tehtävänä on poistaa poliittinen ja omistuksellinen eriarvoisuus ja ihmisen harjoittama toisen ihmisen riisto sekä toteuttaa sosialismi. Lenin huomautti tämän johdosta, että Tšernyševskin teoksista huokuu luokkataistelun henki.

Tšernyševskin mukaan kieltämisen kieltämisen lailla on suuri merkitys yhteiskuntakehityksessä. Teoksessaan *Yhteisöomistusta koskevien filosofisten ennakkoluulojen kritiikkiä* hän sovelsi mestarillisesti tätä dialektiikan lakia perustellessaan ajatusta, että omistusmuodot vaihtuvat ja että yhteisomistus syrjäyttää väistämättömästi yksityisomistuksen. Tšernyševski todisteli, että kieltämisen kieltämisen kautta tapahtuva kehitys ei aina läpäise kaikkia kieltämisen vaiheita, että kehitys voi kulkea siten, että kieltämisen keskivaihe voi supistua minimiin tai jäädä kokonaan pois. Niinpä hän oli sitä mieltä, että Venäjällä voitiin talonpoikaisyhteisön säilyessä siirtyä demokraattisen vallankumouksen jälkeen maaorjuudesta sosialismiin sivuuttaen tuskallisen kapitalistisen kehityksen vaihe. Tämä Tšernyševskin käsitys oli kuitenkin utopistinen.

Estetiikka

Estetiikassa Tšernyševski kehitti Belinskin muotoilemia taiteen kansanomaisuuden, yhteiskunnallisen tarkoitusperän ja aatteellisuuden periaatteita. Hän arvosteli kärkevästi idealistista »puhtaan taiteen» teoriaa. »'Taide taiteen

vuoksi' on meidän aikanamme yhtä omituinen ajatus kuin 'rikkaus rikkauden vuoksi', 'tiede tieteen vuoksi' tms. Kaikkien ihmistoiminnan alojen täytyy tuottaa ihmiselle hyötyä, ellei niiden tahdota olevan tyhjänpäiväistä ja joutavaa askartelua: rikkaus on olemassa sitä varten, että ihminen käyttäisi sitä hyväkseen; tiede sitä varten, että ohjaisi ihmistä; samoin taiteen täytyy tuottaa jotakin olennaista hyötyä eikä martoa mielihyvää»[40], kirjoitti Tšernyševski.

Ajatus, että taide lähtee todellisuudesta, on Tšernyševskin materialistisen estetiikan kulmakivi. Taide ei synny yksinomaan esteettisistä tarpeista, vaan ennen kaikkea yhteiskunnallisista vaatimuksista, sen aikaansaavat kansan käytännöllisen elämän historialliset ehdot. Tšernyševskin mukaan kirjailijan, taiteilijan tehtävänä on elämän tärkeimpien historiallisten erikoispiirteiden ja tendenssien totuudellinen ja kaikinpuolinen jäljentäminen, jonka tarkoituksena on herättää lukijassa pyrkimys todellisuuden muuttamiseen järkevien periaatteiden mukaisesti.

Todellisuuden realistinen jäljentäminen ei saa olla naturalistista kopioimista, vaan todellisuuden tyypillisten piirteiden esittämistä tyypillisissä hahmoissa. Taiteen tarkoitus ei rajoitu pelkkään todellisuuden jäljentämiseen. Sen tulee myös selittää elämää, levittää kansan keskuuteen edistyksellisiä aatteita, kasvattaa ihmisiä humaanien ihanteiden hengessä sekä taistella taantumuksellisia aatteita vastaan.

Elämän jäljentämisen ja selittämisen lisäksi Tšernyševski asetti taiteen tehtäväksi myös elämän ilmiöiden arvioimisen. Aidossa taideteoksessa nämä kolme tehtävää eivät ole erillään toisistaan, vaan sulautuvat yhteen. Taiteen kolminainen tarkoitus on kannustaa taidetta seuraamaan valppaasti elämää, arvioimaan sitä, kieltämään vanhaa ja vakiinnuttamaan uutta. Tästä seuraa, että taiteen täytyy olla syvästi aatteellinen. Koska taiteilijat, samoin kuin filosofit, taloustieteilijät, historiantutkijat ym. tiedemiehet, ovat noiden tai näiden aikansa poliittisten aatteiden vaikutuksen alaisia, niin taide on aina tarkoituksellista, se propagoi edistyksellisiä tai vanhoillisia tai taantumuksellisia aatteita aina sen mukaan, mihin yhteiskuntaryhmään taiteilija kuuluu tai mille yhteiskuntaryhmälle hän on myötämielinen. Sen vuoksi tarkoituksellisuus on taiteen välttämätön piirre. Tšernyševski kirjoitti: »Kirjallisuus ei voi

olla palvelematta tuota tai tätä aatesuuntaa... Puhtaan taiteen teorian kannattajat ovat aina olleet sen taistelun verhona, jota on käyty näille henkilöille vastenmielisiä kirjallisuuden suuntauksia vastaan tarkoituksena saada kirjallisuus palvelemaan toista suuntausta, joka on enemmän miellyttänyt näitä henkilöitä.»[41]

Idealistit väittivät, että tosi kauneutta ei ylipäänsä tavata elämässä tai, mikali tavataan, se on perin harvinaista ja ohimenevää. Taiteen tulee sen vuoksi korvata kauneuden puute itse todellisuudessa. Tästä teoriasta seurasi, että kauneuden ideaa ilmentävä taide on todellisuudessa, elämässä esiintyvää kauneutta ylempänä. Tšernyševski osoitti tämän katsantokannan kestämättömäksi. Taide kattaa olevaisen kaikki puolet, kaiken, mikä kiinnostaa ihmistä; se esittää ja heijastaa ihmisen ajatuksia ja toiveita, iloja ja suruja, kuvaa yhteiskuntaelämän eri puolia, yhteiskunnan vikoja ja sairauksia sekä osoittaa keinoja niiden parantamiseksi.

Näin ollen taiteen tarkoitus ulottuu kauas kauneusidean rajojen ulkopuolelle. Taide on taidekeinoin hahmotettua todellisuutta, se ei korvaa elämässä ilmenevää kauneuden puutetta, vaan jäljentää kauneutta, jota esiintyy itse todellisuudessa; se ei ole absoluuttisen idean toteutusta, vaan itse elämän heijastusta. »Kaunista on elämä», elämä on aina taidetta ylempänä, koska se on taiteen lähde, sen maaperä, sen perusta. Kauneus syntyy todellisuudesta; jos ulkokohtaisessa maailmassa ei olisi kauneutta, niin kauneuden idea ei olisi voinut ilmaantua taiteeseenkaan.

Väittämästä »Kaunista on elämä» ei seuraa, että kaunista on kaikki elämä, myös sellainen elämä, jossa vallitsevat itsevaltius ja maaorjuus. Tšernyševski tahtoi korostaa tällä teesillä, että kauneus ei ole alkuisin puhtaasta järjestä, vaan elämästä, joskaan elämässä ei läheskään kaikki ole kaunista. »Kaunis on se olio, jossa näemme elämän sellaisena kuin sen käsityksemme mukaan pitää olla.»[42] Kaunista on elämä, jota kannattavat jalot pyrkimykset ja tunteet ja joka on saatettu sopusointuun kansan etujen kanssa.

Kauneutta on tarkasteltava sen objektiivisen lähteen ja sisällön kannalta, mutta myös sen subjektiiviselta puolelta, koska ihminen kokee kauneuden »subjektiivisesti»: samasta oliosta tai ilmiöstä esitetään usein vastakkaisia mielipiteitä ja arvostuksia. Tämä ei suinkaan kumoa väittämää,

että kauneuden todellinen olemus piilee itse todellisuudessa, vaan ainoastaan todistaa siitä, että kauneus käsitetään eri tavoin.

Tämä kauneuskäsitys ei ainoastaan puolustanut toimintaa elämän uudistamiseksi »käsitystemme mukaisesti», ts. vallankumouksellisten periaatteiden mukaisesti, vaan myös kannusti suoraan tähän toimintaan. Juuri siinä ilmenikin Tšernyševskin estetiikan vallankumouksellinen merkitys.

Kuuluisassa romaanissaan *Mitä on tehtävä*? ym. teoksissaan Tšernyševski esitteli uuden etiikan, »järkevän egoismin etiikan», periaatteita. Tämä etiikka sovitti yksilön edut ja yleisedut yhteen, se hylkäsi itsekeskeisyyden, toimettomuuden ja ihmisen toiseen ihmiseen kohdistaman riiston. Tšernyševski asetti tehtäväkseen uuden ihmisen, vallankumouksellisen ja humanistin, yleviä siveellisiä ihanteita noudattavan ihmisen kasvattamisen. Hän kehitteli tällöin vallankumouksellisen uhrimielen ja sankaruuden ajatusta.

Sosiologiset katsomukset

Tšernyševskin, samoin kuin muidenkin vallankumouksellisten demokraattien, sosiologiset katsomukset olivat historiallisen optimismin läpitunkemia. Tšernyševski uskoi siihen, että kaikista esteistä, mutkista ja poikkeamistakin huolimatta yhteiskunta kulkee eteenpäin eikä polje paikallaan. »Historian tie ei ole mikään Nevskin prospektin jalkakäytävä; se kulkee kauttaaltaan milloin pölyisten, milloin liejuisten peltomaiden, soiden ja tiheikköjen halki», Tšernyševski kirjoitti. Sen vuoksi se, »joka pelkää vaatteidensa pölyttyvän ja saappaidensa ryvettyvän, älköön ryhtykö yhteiskunnalliseen toimintaan»[43]. Lenin toisti usein näitä Tšernyševskin sanoja niille, joita historiallisen tapahtumisen ristiriitaisuus ja monimutkaisuus hämmennytti ja jotka menettivät malttinsa vaikeassa tilanteessa ja pelkäsivät karkeaa jokapäiväistä työtä.

Tšernyševskin yhteiskuntaa koskevat käsitykset sisälsivät runsaasti syvällisiä materialistisia oivalluksia. Hän hylkäsi Hegelin idealistisen väittämän, jonka mukaan maailmanhistoria on »itseään toteuttavan idean, nimittäin vapauden idean, kehityskulku, jolloin vapauden idea voi

esiintyä ainoastaan tietoisuutena vapaudesta»[44]. Tšernyševski tähdensi, että yhteiskuntaelämä ei ole absoluuttisen idean, vaan omien lakiensa alainen. Hän hylkäsi myös Schellingin, slavofiilien ja virallisten ideologien edustaman taantumuksellisen opin valituista kansoista ja arvosteli Eurooppa-keskeisiä, rasistisia ja malthusilaisia teorioita.

Eräät ajattelijat (Saint-Simon, Feuerbach) pitivät rakkautta yhteiskuntahistoriallisen edistyksen tärkeimpänä liikevoimana, he eivät käsittäneet taloudellisten elinehtojen ja poliittisen taistelun merkitystä. Tšernyševski todisteli, että ne, jotka väheksyvät taloudellista eriarvoisuutta ja poliittista taistelua, eivät voi vapauttaa kansaa sorrosta, kurjuudesta ja oikeudettomuudesta. Hän näki yhteiskunnassa käytävän luokkataistelun täysin lainomaisena ilmiönä.

Säätyihin tai luokkiin jakaantuneessa yhteiskunnassa yksikään luokka ei Tšernyševskin mielestä ole parantanut asemaansa toisen luokan vapaaehtoisten myönnytysten ansiosta, vaan ainoastaan oman taistelunsa ansiosta.

Tšernyševski uskoi kansan luomisvoimaan, hän oli vakuuttunut siitä, että kansa on yhteiskuntahistoriallisen edistyksen tärkein liikevoima. Tšernyševski ei hyväksynyt sitä, että historia rajoitetaan tsaarien ja sotapäälliköiden elämäkertoihin, valetieteelliseen muotoon puettujen kaskujen kokoelmaan. Kieltämättä suurmiesten osuutta historiassa hän korosti, että suuria persoonallisuuksia tuo esiin historiallinen välttämättömyys.

Tšernyševski arvosteli Herderiä, Kantia, Hegeliä ym. ajattelijoita siitä, että he eivät kiinnittäneet riittävää huomiota ihmisten aineellisiin elinehtoihin, joilla hänen vakaumuksensa mukaan on poikkeuksellisen tärkeä merkitys yhteiskunnan elämässä. Hän väitti, että aineelliset elinehdot (asunto, ravinto, elinkeinotoiminta) esittävät »ehkäpä ensisijaista osaa elämässä» ja ovat »miltei kaikkien niiden ilmiöiden perussyy, jotka kuuluvat muihin, korkeampiin elämänpiireihin»[45]. Vaikka Tšernyševski ei ollut historiallisen materialismin kannalla eikä oivaltanut aineellisen tuotantotavan ratkaisevaa merkitystä, hän arvosti suuresti kansan työtoimintaa ja antoi teolliselle kehitykselle erittäin suuren merkityksen.

Tšernyševski ei kieltänyt maantieteellisen ympäristön vaikutusta yhteiskunnalliseen kehitykseen. Silti erotukseksi englantilaisesta historioitsijasta ja sosiologista Bucklesta

hän ei pitänyt maantieteellistä ympäristöä historiallisen kehityksen päätekijänä. Tšernyševskin käsityksen mukaan historiallinen kehitys ja työ tasoittavat maantieteellisen ympäristön vaikutusta.

Yhteiskuntakehityksessä ilmeneviä hyppäyksiä eli poliittisia vallankumouksia Tšernyševski piti yhteiskuntahistoriallisen prosessin suurtapahtumina, varmana keinona ihmisten vapauttamiseksi poliittisesta, taloudellisesta ja henkisestä orjuudesta. Hän näki poliittiset vallankumoukset yhteiskunnan käyttövoimana, joka auttaa voittamaan pahimmatkin esteet yhteiskunnallisen edistyksen tiellä. Vallankumoukset aiheuttavat perusteellista rajankäyntiä taistelevien voimien välillä ja edistävät samalla parhaiten ja varmimmin kansanjoukkojen poliittista koulutusta ja valistusta.

Tšernyševski toivoi palavasti sosialistisia uudistuksia. Tosin hänen sosialistiset aatteensa olivat vielä luonteeltaan utopistisia, hän edusti talonpoikaista yhteisösosialismia. Kuitenkin, kuten Lenin totesi, tähän sosialismiin yhtyi Tšernyševskillä elimellisesti vallankumouksellinen demokratismi. Leninin mukaan Tšernyševski julisti »talonpoikaisvallankumouksen aatetta, kaikki entiset esivallat kukistavan joukkotaistelun aatetta»[46]. Tšernyševski katsoi, että sosialistiset uudistukset voidaan toteuttaa Venäjällä kansankapinan avulla, hävittämällä tuotantovälineiden yksityisomistus, poistamalla palkkatyö ja tyhjäntoimitus sekä saattamalla voimaan yhteisöomistus ja yhteistyö. Keskustellessaan vallankumouksellisen narodnikin G. A. Lopatinin kanssa Marx sanoi: »Kaikista nykyisistä taloustieteilijöistä Tšernyševski on ainoa todella omintakeinen ajattelija... Hänen teoksensa ovat täynnä omintakeisuutta, voimaa ja ajatuksen syvällisyyttä.»[47] Lenin kirjoitti: »Tšernyševski on ainoa todella suuri venäläinen kirjailija, joka 50-luvulta vuoteen 88 saakka pystyi pysymään eheän filosofisen materialismin tasolla ja torjumaan uuskantilaisten, positivistien, machilaisten ja muiden sotkijain tyhjänpäiväisen höpötyksen. Mutta Tšernyševski ei kyennyt, oikeammin sanoen ei voinut, Venäjän olojen takapajuisuuden vuoksi kohota Marxin ja Engelsin dialektiseen materialismiin.»[48]

Nikolai Dobroljubov (1836–1861) oli Tšernyševskin aatetoveri. Hän syntyi Nižni Novgorodissa pappisperheeseen, kävi ensin pappisseminaaria ja sittemmin (1853–1857) opiskeli Pietarissa kasvatusopillisessa korkeakoulussa. Valmistumisensa jälkeen Dobroljubov ryhtyi Tšernyševskin ja Nekrasovin kutsusta avustamaan *Sovremennik*-lehteä, jossa hän sai hoitoonsa kirjallisuuskritiikin osaston. Hän saavutti siellä pian huomattavan aseman.

Dobroljubovin maailmankatsomus muotoutui Belinskin, Herzenin, Ogarevin ja Tšernyševskin teosten vaikutuksesta. Hän perehtyi perusteellisesti myös Baconin, Rousseaun, Montesquieun, utopistisosialistien, Hegelin, vasemmistohegeliläisten ja Feurbachin teoksiin. Yhdessä Tšernyševskin ja muiden vallankumouksellisten demokraattien kanssa hän taisteli Venäjän vallankumouksellisen uudistamisen puolesta ja haaveili sosialismista.

Filosofiset aatteet

Dobroljubov jatkoi materialistista perinnettä Venäjällä. Hän torjui idealistien yritykset irrottaa tajunta sen aineellisesta kannattajasta ja lähteestä ja esittää näkyvät oliot »korkeimman abstraktin idean heijastumaksi». Dobroljubov kirjoitti: »Antropologia on todistanut meille selvästi, että kaikki yrityksemme kuvitella mielessämme abstraktinen henki vailla mitään aineellisia ominaisuuksia tai määritellä positiivisesti, mitä se olemukseltaan on, ovat aina olleet ja tulevat aina olemaan täysin tuloksettomia.»[49]

Tšernyševskin tavoin Dobroljubov tarkasteli ihmistä yhtenäisenä organismina, jossa ruumiillinen synnyttää henkisen. Aivot ovat tajunnan aineellinen perusta, ja ruumiin kuollessa aisti- ja sieluntoiminta lakkaa. Dobroljubovin vakaumuksen mukaan meitä ympäröivässä luonnossa vaikuttavat ihmisistä riippumattomat lait. Näin ollen luonnossa ei vallitse kaaos ja sekasorto, vaan lainomainen prosessi. Ihminen ei muuta luonnonlakeja, vaan käyttää keksimiään lakeja hyväkseen käytännöllisessä toiminnassaan.

Arvostelussaan kirjasta *Kokeellisen psykologian perusteet* (1859). Dobroljubov vastusti liikkeen (»voiman») irrottamista materiasta, koska materia ei saa liikettä ulkoapäin, vaan kätkee sen sisäänsä: liike on kaiken materian erottamaton ominaisuus eikä ole ajateltavissa ilman materiaa. Sen vuoksi kaikki luonnossa tapahtuvat moninaiset aineelliset prosessit ovat saman aineellisen substanssin prosesseja; ne ovat aineellisten kappaleiden vuorovaikutusta ja kehitystä. »Luonnossa kaikki etenee asteittain yksinkertaisesta monimutkaiseen, epätäydellisestä täydellisempään; kaikkialla vallitsee kuitenkin sama materia, joka on vain eri kehitysasteilla.»[50]

Myös tietoteorian kysymyksissä Dobroljubov oli johdonmukainen materialisti. Hän arvosteli idealisteja myötäsyntyisiä ideoita koskevasta opista sekä skeptikkoja ja idealisteja, jotka asettivat kyseenalaiseksi tai kielsivät suoraan objektiivisen todellisuuden tiedostettavuuden. Ihmisten psyykkisen toiminnan lähteenä ovat esineellinen maailma ja aistihavainnot. Kuitenkin aistihavainnot muuttuvat käsitteiksi ja ideoiksi vasta silloin, kun aivot toimivat normaalisti, kun aistivaikutelmat johtuvat hermoja pitkin aivoihin ja vaikuttavat niihin. Ajattelu on mahdotonta ilman esinettä, ilman objektia. Logiikan kategorioiden (käsitteiden, arvostelmien, päätelmien ym.) perustana ei ole »puhdas järki», vaan meitä ympäröivän todellisuuden oliot; logiikan kategoriat ilmaisevat todellisia elämänprosesseja.

Dobroljubov lausui syvällisiä dialektisia ajatuksia. Hän arvosteli metafyysisiä »ikuisten ja muuttumattomien elämänperiaatteiden» teorioita väittäen, että kaikki luonnon ja yhteiskunnan ilmiöt ovat katoavaisia. »Sillä, mikä on elänyt aikansa, ei enää ole merkitystä», hän sanoi. Luonnon esineiden ja ilmiöiden elävyys saa selityksensä niiden kiinteästä yhteydestä koko ympäröivään todellisuuteen. Vastakohtien taistelu on kehityksen lähde.

Artikkeleissaan *Buddhalaisuus, sen dogmit, historia ja kirjallisuus* (1858), *Muhammedin elämä* (1858) ja *Isä Alessandro Gavazzi ja hänen saarnansa* (1861) Dobroljubov esiintyi taistelevana ateistina.

Sosiologiset aatteet

Dobroljubovin sosiologiset käsitykset kehittyivät sa-

mansuuntaisesti Tšernyševskin sosiologisten käsitysten kanssa. Hän katsoi, että yhteiskunnassa vaikuttavat »historiallisen kehityksen muuttumattomat lait», jotka eivät ole riippuvaisia yksityisten ihmisten tahdosta. Dobroljubovin esittämä yhteiskuntaelämän selitys sisälsi useita materialistisia oivalluksia. Kuten muutkin vallankumoukselliset demokraatit, Dobroljubov suhtautui historiaan toiveikkaasti. Hän puhui työtätekevien ja loiseläjien (ts. sortajien), demokratian ja aristokratian välisestä luokkataistelusta, jota käydään taloudellisen eriarvoisuuden hävittämisen tai säilyttämisen puolesta. Dobroljubov väitti, että »aristokratian ja demokratian välinen taistelu on historian sisältönä», sen punaisena lankana. Hän uskoi, että tulevaisuudessa, jolloin työ saatetaan arvoonsa ja taloudellinen eriarvoisuus poistetaan, poistuvat myös tyhjäntoimittamisen eri muodot ja niiden mukana myös luokkataistelu.

Yhteiskuntahistoriallisen kehityksen liikevoimana Dobroljubov piti kansanjoukkoja. Jotta voitaisiin saada oikea käsitys historiasta, historia on selitettävä lähtien siitä, että »valtion muodostava kansa kokonaisuudessaan on mukana tapahtumissa». Mitä historian merkkimiehiin tulee, niin heidän toimintaansa, johon idealistisosiologit samastivat historiallisen tapahtumisen, Dobroljubov vertasi kipinään, joka voi räjäyttää ruudin, mutta ei voi sytyttää kiviä tuleen. Historian merkkimiesten vaikutus on sitä huomattavampi, mitä paremmin he ovat tajunneet yhteiskunnan tarpeet ja mitä tarmokkaammin he toimivat niiden tyydyttämiseksi. »Suurten historiallisten persoonallisuuksien merkitys voidaan rinnastaa sateen merkitykseen: sade lankeaa maahan virvoittaen sitä, mutta se on kuitenkin muodostunut samaisesta maasta nousevista höyryistä.»[51] Dobroljubov tunnusti yhteiskunnan »aineellisen tekijän», »taloudellisen puolen», so. omistuksellisen eriarvoisuuden, merkityksen.

Dobroljubov myönsi sen, että feodaalijärjestelmän vaihtuminen kapitalistiseksi järjestelmäksi oli edistysaskel. Kuitenkin hän näki sen, että uuden järjestelmän vallitessa »työtätekevien luokkien» asema oli edelleen raskas. »Työkansa kärsii yhä kahdenlaisesta sorrosta: sekä vanhasta feodalismista, joka elää vielä erilaisissa muodoissa ja erinimisenä kaikkialla Länsi-Euroopassa, että koko teollisuusalan anastaneen porvarissäädyn (ts. kapitalistien. – *Tek.*)

harjoittamasta sorrosta.»[52] Dobroljubov oli myös selvillä siitä, että proletaarit, so. työtätekevät, alkavat yhä selvemmin tiedostaa asemansa ja että karvas kokemus opettaa heitä paljon. Hän oli varma siitä, että aikaa myöten proletaarit hävittävät kapitalistisenkin sorron.

Estetiikka

Dobroljubov sovelsi mestarillisesti filosofisen materialismin ja dialektiikan periaatteita estetiikkaan ja kirjallisuuskritiikkiin. Hän kehitti ja rikastutti Belinskin, Herzenin ja Tšernyševskin esteettisiä ajatuksia ja periaatteita soveltaen niitä Ostrovskin, Gontšarovin, Turgenevin, Nikitinin, Dostojevskin ja Saltykov-Štšedrinin tuotannon analyysiin.

Dobroljubovin estetiikka pohjautui väittämään »Elämä ei seuraa kirjallisia teorioita, vaan päinvastoin kirjallisuus muuttuu elämän suuntaa noudattaen»[53], ei elämä muovaudu kirjallisten ohjelmien mukaiseksi, vaan kirjallisuus on jokapäiväisen elämän kaiku. Kirjallisuus ja taide eivät loihdi ideoitaan ja kuviaan »puhtaasta järjestä», vaan ilmentävät yhteiskunnassa liikkuvia ja leviäviä aatteita. Kirjailija (taiteilija) onnistuu vain silloin, kun hän kuvaa teoksessaan totuudellisesti, syvällisesti ja taiteelliselta kannalta pätevästi ajankohtaisiksi koettuja yhteiskunnallisia vaatimuksia ja pyrkimyksiä. Taide ei ole itsetarkoitus, vaan edistyksellisten aatteiden ja teorioiden välittäjä sekä tieteen ja edistyksen puolustaja. Taiteellisen lahjakkuuden mittapuuna ovat ensinnäkin taiteilijan tuotannon tosioloisuus, realismi, toiseksi elämänkuvauksen laajuus ja taidekuvien kantavuus sekä kolmanneksi se, kuinka syvältä taiteilija luotaa kuvaamiaan ilmiöitä ja kuinka voimakkaasti hän hahmottaa ja tiedostaa niitä herättäen lukijan hyväksymisen tai suuttumuksen ja tartuttaen häneen uusia ajatuksia.

Voidakseen vastata elämän esiin nostamiin kysymyksiin ja innostaa ihmisiä taisteluun paremman tulevaisuuden puolesta kirjailija ei tarvitse ainoastaan taiteellista lahjakkuutta, vaan myös kykyä tajuta elämänilmiöitä filosofisesti ja erottaa tärkein toisarvoisesta, olennainen epäolennaisesta. Taiteilijan täytyy sen takia olla myös ajattelija, sillä »itse asiassa ajatuskyky ja luomisvoima ovat

samassa määrin ominaisia ja välttämättömiä sekä filosofille että runoilijalle. Filosofisen hengen ja runollisen neron suuruus on siinä, että filosofi ja runoilija osaavat oliota tarkastellessaan erottaa heti sen olennaiset piirteet satunnaisista, järjestää ne sitten oikein omassa tietoisuudessaan ja omaksua ne siten, että he voivat halutessaan loihtia ne vapaasti esiin kaikenmoisia yhdistelmiä varten.»[54]

Dobroljubov vastusti formalistista taidesuuntaa, hän torjui puhtaan taiteen teorian, jonka hän leimasi yhteiskunnan- ja kansanvastaiseksi. Tämän teorian kannattajat yrittivät kääntää taiteilijan huomion pois siitä, mistä yhteiskunta elää, minkä puolesta se toimii ja mistä se hakee innoitusta.

Taiteen vahva puoli on Dobroljubovin mukaan aatteellisuus, josta hän käytti nimitystä tendenssisyys. Edistyksellinen kirjailija ei ole elämän välinpitämätön tarkkailija, hän puolustaa kansan perusetuja ja yleviä elämänperiaatteita. Sen vuoksi edistyksellisten kirjailijoiden täytyy muodostaa kirjallisuuteen »kansanpuolue» vastapainoksi taantumuksellisille ja vanhoillisille kirjailijoille.

Dobroljubov analysoi Ostrovskin näytelmissä kuvattua »pimeyden valtakuntaa», Turgenevin *Aattona*-romaanin vapauspyrintöjä, »oblomovilaisuutta», Dostojevskin tuotantoa ym. kirjailijoiden teoksia. Hänen arvostelunsa tarjoavat mainion esimerkin vallankumouksellisen demokratian filosofisten, esteettisten ja kirjallisuuskriittisten periaatteiden soveltamisesta »pimeyden valtakunnan», oblomovilaisuuden ja sorrettujen ja solvattujen taustalla olevien yhteiskunnallisten tekijöiden konkreettiseen selvittelyyn.

Marxismi-leninismin klassikot arvostivat suuresti Dobroljubovia. Marx kirjoitti, että hän asettaa Dobroljubovin kirjailijana »Lessingin ja Diderot'n rinnalle»[55]. Engels sanoi Dobroljubovia ja Tšernyševskiä »sosialististisiksi Lessingeiksi». Lenin piti Dobroljubovia lannistumattomana taistelijana Venäjän itsevaltiutta ja maaorjuutta vastaan. Me, kirjoitti Lenin, pidämme arvossa »kirjailijaa, joka vihasi intohimoisesti mielivaltaa ja intohimoisesti odotti kansan nousevan kapinaan 'sisäisiä turkkilaisia' vastaan – itsevaltiudellista hallitusta vastaan»[56].

Vallankumouksellis-demokraattisen leirin merkittävien ajattelijoiden joukkoon kuului myös *Dmitri Pisarev* (1840–1868). Tšernyševskin aatetoverit *Nikolai Šelgunov* (1824–1891) ja *Maksim Antonovitš* (1835–1918) olivat huomattavia materialistifilosofeja.

Pisarev oli *Russkoje Slovo* -aikakauslehden aatteellinen johtaja. Tässä lehdessä hän julkaisi tärkeimmät teoksensa. Vuonna 1862 Pisarev vangittiin ja suljettiin neljäksi ja puoleksi vuodeksi Pietarin-Paavalin linnoitukseen syystä että hän oli kirjoittanut vallankumouksellisen artikkelin *Venäjän hallitus Chedaux-Ferrotin suojeluksessa.* Sen pääsisältönä oli vallankumouksen julistus, kehotus hävittää läpeensä mädännäinen itsevaltius.

Vallankumouksellis-demokraattisia aatteita Pisarev toi julki myös sensuroiduissa artikkeleissaan, tosin verhotusti tai jopa allegorisessa muodossa. Hän piti kansanvallankumouksia oikeutettuina ja väistämättöminä: ne ratkaisevat yhteiskuntaryhmien tai puolueiden välisen taistelun. Kuten muutkin vallankumoukselliset demokraatit, hän arvosteli liberaaleja epäluotettavina liittolaisina ja lavertelijoina. Pisarev julisti työn ihmiselämän ensimmäiseksi ehdoksi, ihmisten hyvinvoinnin ja onnen välttämättömäksi edellytykseksi, varallisuuden ja henkisen rikkauden lähteeksi. Pisarevin mukaan työ, luokkataistelu, tiedon hankkiminen ja sen levittäminen kansan keskuuteen ovat yhteiskunnallisen edistyksen perustana.

Pisarev, Šelgunov ja Antonovitš tunsivat omikseen ne sosialistiset aatteet, jotka Tšernyševski oli esittänyt romaanissaan *Mitä on tehtävä?* Pisarev omisti romaanille artikkelin *Ajatteleva proletariaatti*, jossa hän todisteli, että »valoisa tulevaisuus», so. sosialismi, koittaa ehdottomasti, ei ainoastaan sankareille ja eteville yksilöille, vaan myös kaikille »tavallisille ihmisille».

Šelgunov osallistui aktiivisesti 1860-luvun maanalaiseen vallankumoukselliseen toimintaan. Niinpä hän laati lentolehtisiä, joissa kehotti vallankumoukselliseen taisteluun itsevaltiutta ja feodalismia vastaan. Vallankumouksellisen toimintansa vuoksi hänet vangittiin ja karkotettiin useita kertoja. Vuonna 1861 Šelgunov julkaisi *Sovremennik*-aikakauslehdessä artikkelin *Työväki Englannissa ja Ranskassa*, jossa hän esitteli loistavasti Engelsin kirjan *Työ-*

väenluokan asema Englannissa. Venäjän proletariaatin kasvaessa hän alkoi lopulla ikäänsä kiinnittää yhä enemmän huomiota työväenkysymykseen ja arvostella kapitalismia.

Pisarev, Antonovitš ja Šelgunov olivat vakaumuksellisia materialisteja, Tšernyševskin filosofisen koulukunnan edustajia. Teoksessaan *Platonin idealismi* Pisarev arvosteli idealistisia ja teologisia oppeja, jotka alistivat luonnon kokonaan hengen tai ideoiden alaiseksi, suhtautuivat ylimalkaisesti aistimaailmaan ja tähdensivät henkisen ensisijaisuutta aineellisesta ja muodon ensisijaisuutta sisällöstä. *1800-luvun skolastiikassa* Pisarev puhui kahdesta keskenään taistelevasta leiristä, kahdesta vastakkaisesta puolueesta, jotka edustavat »suurta skismaa nykyisessä filosofimaailmassa». Hän esitti syyksi idealismin syntyyn mielikuvituksen irtautumisen todellisuudesta. Teoksessaan *Mitä on tehtävä?* Lenin arvosti korkealle Pisarevin syvällisen ajatuksen mielikuvituksen roolista [57].

Pisarev, Antonovitš ja Šelgunov esittivät jyrkkää arvostelua Jurkevitšin ja slavofiilien idealismista ja Dostojevskin uskonnollis-mystisistä aatteista asettaen niiden vastapainoksi »materialistien selväjärkisen maalmankatsomuksen». Pisarev todisteli, että »mikään filosofinen oppi ei juurru venäläisen mieleen niin helposti ja niin lujasti kuin nykyajan terve ja tuore materialismi» [58].

Tšernyševskin seuraajat eivät tunnustaneet ainoastaan luonnon ja sen lakien ensisijaisuutta, vaan myös niiden tiedostettavuuden. He pyrkivät yhdistämään teorian käytäntöön ja opettivat, että esineellistä maailmaa ja sen lainalaisuuksia heijastavat käsitteet ja ideat, tieteellinen tieto saavat joka päivä yhä suuremman merkityksen yhteiskunnan elämässä ja yhteiskunnan etenevässä kehityksessä. He hylkäsivät agnostiset ja skeptiset teoriat filosofiassa ja luonnontieteessä. Usko ihmisjärjen voimaan ja sen kykyyn paljastaa luonnon salaisuuksia ja selvittää olioiden olemus oli heidän kaikkien teostensa punaisena lankana.

Antonovitš, Pisarev ja Šelgunov puolustivat ajatusta maailman aineellisesta ykseydestä, joka ilmenee sekä fyysisellä että henkisellä alueella. Antonovitš väitti, että kosmos on ääretön. On olemassa lukematon joukko maailmoja, jotka kaikki »koostuvat samanlaisesta materiasta kuin mitä me näemme omassa maailmankaikkeuden kolkassamme; tällä materialla on samat ominaisuudet, ainakin samat olennaiset ominaisuudet kuin mitä me näemme omassa maailmassamme» [59]. Spektraalianalyysi on osoittanut, että muutkin planeetat ja tähdet sisältävät rautaa, kaliumia, magnesiumia, kalsiumia, vismuttia, elohopeaa, vetyä ym. alkuaineita.

Pisarev, Šelgunov ja Antonovitš olivat vakuuttuneita siitä, että elämän perustana on yhtenäinen aineellinen substanssi, joka kehittyessään etenee jatkuvasti alemmasta korkeampaan. Nojautuen senaikaisen luonnontieteen löytöihin, jotka koskivat materian yksien liikemuotojen muuttumista toisiksi liikemuodoiksi, he väittivät, että liike (»voima») ei ole erotettavissa materiasta, että se on materian pysyvä ilmenemismuoto ja että aineen ja liikkeen määrä luonnossa pysyy muuttumattomana. He selvittelivät laajan tosiasia-aineiston valossa materian yhden muodon muuttumista toiseksi muodoksi, esim. mekaanisen energian muuttumista lämmöksi, valoksi ja sähköksi.

Samalla kun nämä ajattelijat tunnustivat objektiivisten luonnonlakien olemassaolon, he torjuivat mystisen opin maailmassa vallitsevasta tarkoitusperäisyydestä. He tekivät tarkan eron tieteellisen ja uskonnollisen maailmanselityksen välillä ja korostivat, että tieteen ja uskonnon näkökannat ovat yhteensoveltumattomia. Pisarev ja Antonovitš uhrasivat teoksissaan runsaasti tilaa Darwinin opin puolustukselle ja tunnetuksitekemiselle.

Estetiikan ja kirjallisuuskritiikin alalla Pisarev, Antonovitš ja Šelgunov jatkoivat Belinskin, Herzenin ja Tšernyševskin aatteiden kehittämistä. Opettajiensa tavoin he vaativat taiteelta kansanomaisuutta, realismia, aatteellisuutta ja toimivuutta ja arvostelivat säälimättömästi idealistista teoriaa puhtaasta taiteesta. He toivoivat paljon edistyksellisestä taiteesta, jonka välityksellä kirjailija tuo aatteensa taidekuvien muodossa lukijan ulottuville ja kannustaa häntä toimintaan paremman tulevaisuuden puolesta.

Vallankumouksellisten narodnikkien filosofiset ja sosiologiset katsomukset

1860- ja 1870-luvun vaihteessa Venäjällä muotoutui vallankumouksellisen narodnikkilaisuuden ideologia, jonka lähdehahmoina olivat Herzen, Ogarev, Tšernyševski

ym. vallankumoukselliset demokraatit. Narodnikkilaisuuden pääideologeina olivat Pjotr Lavrov, Mihail Bakunin ja Pjotr Tkatšev. Toimintatapansa mukaan vallankumoukselliset narodnikit jakautuivat kolmeen suuntaan: propagandisteihin (Lavrov), anarkisteihin (Bakunin) ja salaliittolaisiin eli blanquilaisiin (Tkatšev). Propagandistit katsoivat vallankumouksellisten aatteiden propagoinnin kansan keskuudessa tärkeimmäksi keinoksi, jonka avulla kansa voidaan valmistaa yhteiskunnalliseen vallankumoukseen. Anarkistit olivat sitä mieltä, että kansa on jo valmis vallankumoukseen ja että kansanjoukkoja täytyy kaikkialla nostaa kapinaan. Salaliittolaiset perustivat toiveensa pienehköön salajärjestöön, jonka tuli kaapata valta vapauttaakseen kansan tsaarin, tilanomistajien ja kapitalistien tyranniudesta ja toteuttaakseen maassa yhteiskunnallisia uudistuksia.

Leninin mukaan narodnikkilaisuuden yhteiskunnallisena pohjana oli pientuottajaluokka, joka reformin jälkeisellä Venäjällä oli vallitsevana luokkana: pientuottajat näet kärsivät toisaalta feodalismin jäänteistä, toisaalta kapitalismin kehityksestä. Vuoden 1861 reformin jälkeen maalaisväestön sosiaalinen jakautuminen nopeutui, mikä ilmeni talonpojiston valtaosan köyhtymisenä ja maalaisporvariston kasvuna. Vallankumoukselliset narodnikit olivat talonpoikaisjoukkojen puolella ja ajoivat reformin jälkeisen talonpoikaisdemokratian, ts. pikkuporvarillisen demokratian, etuja.

Arvostellessaan 1860–1880-luvun narodnikkilaisuutta subjektiivisesta menetelmästä sosiologiassa ja puolipatriarkallisen talonpoikaisyhteisön ihannoinnista, anarkismista, salaliittoilusta, yksilöterrorista ja muista virheistä Lenin antoi tunnustusta vallankumouksellisten narodnikkien taistelevalle demokratismille ja heidän sankarilliselle kamppailulleen itsevaltiutta vastaan. Lenin antoi arvoa sille, että he olivat perustaneet maanalaisen vallankumouksellisen järjestön ja asettaneet kysymyksen kapitalismin kohtaloista Venäjällä.

Pjotr Lavrov

Pjotr Lavrov (1823–1900) oli Venäjän vallankumouksellisen narodnikkilaisuuden merkittävimpiä vaikuttajia ja

teoreetikkoja. 1850- ja 1860-luvun vaihteessa hän liittyi Tšernyševskiin, osallistui salaisen Maa ja vapaus -järjestön toimintaan, piti yhteyttä Herzenin ja Ogarevin kanssa ja julkaisi *Kellon* liitteessä *Ääniä Venäjältä* hallituksenvastaisia runoja. Vuonna 1870 Lavrov pakeni karkotuspaikalta ulkomaille ja kehitti siellä kiihkeän vallankumouksellisen toiminnan. Hän oli mukana Pariisin kommuunissa ja I Internationaalissa, lähentyi Marxia ja Engelsiä, toimitti narodnikkien julkaisuja ja osallistui II Internationaalin I kongressin työskentelyyn.

Lavrovin filosofisten aatteiden kehitys kulki pääpiirteissään antropologismin uomaa. Antropologismia täydensivät eräät evolutionismin ja maailmaa koskevan mekanistisen opin ajatukset; toisaalta sitä rajoittivat positivismille tehdyt olennaiset myönnytykset tietoteorian alalla. Lavrovin mukaan luonto on olemassa ikuisesti ja ennen tajuntaa. »Meillä on *reaalinen* syy olla sitä mieltä, että ulkomaailma on olemassa ajattelustamme riippumatta, että päinvastoin tajuntamme on ulkoisten prosessien tuotetta ja että ulkomaailma on ollut olemassa jo kauan ennen kuin me aloimme tajuta ja tulee olemaan vielä kauan sen jälkeen, kun me lakkaamme tajuamasta.»[60]

Lavrov luki vulgaarimaterialisteille Büchnerille, Vogtille ja Moleschottille ansioksi sen, että he ottivat lähtökohdakseen materian. Samalla hän arvosteli heitä aivan oikeutetusti siitä, että he samastivat tajunnan ja materian, rinnastivat epätieteellisesti aivojen toiminnan maksan toimintaan, väheksyivät tajunnan aktiivisuutta ja ottivat käyttöön käsitteet kemiallinen voima, sähkövoima ja ajatteleva voima, jotka hänen käsityksensä mukaan ovat »tietämättömyyden tyyssija», vanhan metafysiikan perua. Kuitenkin näiden metafyysisten käsitteiden joukkoon Lavrov luki virheellisesti myös materian filosofisen käsitteen.

Lavrov oli Venäjällä yksi ensimmäisiä, joka tulkitsi materialistisesti positivismia, etenkin tämän ajatusta elollisen luonnon evolutiivisesta kehityksestä. Hän arvosteli paralleelioppia ja tuomitsi Comten filosofian uskonnollisen juonteen, positivistien taantumukselliset poliittiset ihanteet ja sen, että he väistivät käytännöllisiä ongelmia, joita elämä nosti esiin filosofian ratkaistavaksi. »Tämän (filosofisen.–*Tek.*) periaatteen puute antaa positivismille sen empiirisen leiman, jonka vuoksi positivismi voi vain kiertäen kaartaen vastata metodiaan ja olemassaolo-oikeuttaan

koskeviin peruskysymyksiin. Tämän vuoksi positivismi tyytyy vain esittämään *vaatimuksia* tulevaisuuden filosofialle, mutta itse ei anna tätä filosofiaa. Tämän vuoksi positivistit ovat epätietoisia siitä, miten on suhtauduttava käytännöllisiin kysymyksiin»[61], kirjoitti Lavrov. Samalla Lavrov omaksui kritiikittömästi positivistien agnostisen näkemyksen, että olioiden olemus pysyy meiltä salassa, että me tiedostamme pelkkiä ilmiöitä. Nämä positivismille tehdyt myönnytykset herättivät arvostelua vallankumouksellisten demokraattien taholta. Myös Engels arvosteli Lavrovia virheellisistä metodologisista käsityksistä, jotka ilmenivät pyrkimyksenä sovittaa yhteen toisistaan poikkeavia teorioita.

Lavrov koetti luoda oman järjestelmän, jossa *luonnonfilosofia* tarkasteli ulkomaailmaa, *hengenfilosofia* ihmisen sisäistä, henkistä maailmaa ja *historianfilosofia* yksilöiden toimintaa sekä yleviä siveellisiä periaatteita. Hän hahmotteli filosofisen oppinsa kolmenlaisesta näkökulmasta: *filosofiana tiedossa, filosofiana luomistyössä ja filosofiana elämässä.*

»Filosofia tiedossa» tukeutuu empirismiin, se kartoittaa ja ryhmittää konkreettisia tosiasioita, saattaa ne sopusointuun keskenään ja antaa niille tieteen muodon sekä toteaa luonnossa ilmenevän yhteyden ja toistuvuuden. Filosofia ei kuitenkaan voi tyytyä pelkkään empirismiin ja tosiasioiden toteamiseen, se siirtyy luonnollisesti uudenlaiseen tilaan, *»filosofiaan luomistyössä»*, jossa luomistyö, luova mielikuvitus, maailman ykseyden käsitteen ilmentäminen kuvassa on keskeisellä sijalla. »Filosofia luomistyössä» sulkee piiriinsä myös kritiikin, jonka tulee täydentää luomistyötä ja auttaa liikkumattomuuden ja rutiinin voittamisessa. Kritiikin ansiosta filosofia siirtyy korkeimmalle asteelle, siitä tulee *»filosofia elämässä»*, jonka pääsisältönä on korkeimpien siveellisten ihanteiden kehittely ja toiminta niiden toteuttamisen puolesta.

»Filosofia tiedossa rakentaa kaikista tutkimustuloksista johdonmukaisen järjestelmän, se käsittää kaiken olevaisen yhtenäiseksi ja on sen *ykseyden pohjalta lähtevää tajuamista.* Filosofia luomistyössä tuo maailman- ja elämänkäsityksen luovaan toimintaan, hahmottaa kaiken olevaisen tajutun ykseyden kuvaksi, sopusuhtaiseksi muodoksi, *ajatuksen ja muodon ykseydeksi.* Filosofia elämässä on jokapäiväisen toiminnan tajuamista, se tuo käsityksen kaiken olevaisen ykseydestä meidän toimintaamme ja todellistaa kaiken olevaisen tajutun ykseyden käytännöllisessä ideaalissa, se on *ajattelun ja toiminnan ykseyttä»*[63], Lavrov kirjoitti. Hänen tavoitteenaan oli uusi filosofia, joka yhdistäisi tiedon, luomistyön ja toiminnan ja joka rakentaisi sillan teorian ja käytännöllisen elämän välille.

Historiallisissa kirjeissä (1868–1869) ym. sosiologisissa teoksissaan Lavrov keskittyi historiallisen kehityksen ongelmiin. Hänen vakaumuksensa mukaan historiallinen edistys riippuu ihmisten yhdyselämän, siveellisten periaatteiden kuten veljeyden, yhteishengen ja solidaarisuuden kehitystasosta. Tässä yhteydessä hän kehitteli subjektiivisen menetelmänsä sosiologiassa. Lavrovin mukaan luonnossa vallitsevat objektiiviset lait, ja luonnontieteilijät käyttävät vastaavasti objektiivista tutkimusmenetelmää; yhteiskunnassa sitä vastoin ei ole objektiivisia lakeja, siinä toimivat kriittisesti ajattelevat yksilöt. He esittävät subjektiivisia arvioita historiallisesta kehityksestä ja asettavat itselleen ja yhteiskunnalle tiettyjä siveellisiä (myös poliittisia) päämääriä ja ihanteita, jotka määräävät yhteiskuntaelämän kehitystason. Nämä päämäärät ja ihanteet ovat aina subjektiivisia, ja niiden toteuttamisen puolesta käydään taistelua. Lavrov päätteli siitä, että erotukseksi luonnontieteestä sosiologiassa vallitsee subjektiivinen menetelmä. Lavrov siis tarkasteli yhteiskunnan historiallista kehitystä niiden subjektiivisten arvioiden kannalta, joita kriittisesti ajattelevat yksilöt esittävät tapahtumista lähtökohtanaan siveelliset ihanteet. Lavrovin näkemys oli subjektiivis-idealistinen ja metafyysinen. Hän ei tuntenut yhteiskuntakehityksen lakeja ja puhui yhteiskunnasta yleensä, valtiosta yleensä, edistyksestä ja yksilöstä yleensä. Tosin samaisissa *Historiallisissa kirjeissä* hän tuomitsi yhteiskunnallisen vääryyden, ihmisen harjoittaman toisen ihmisen sorron, kansallisen eripuraisuuden ja ryöstösodat; hän esitti ajatuksen, että lukeneisto on velkaa kansalle, joka saa kantaa elämän raskaimmat rasitukset ja joka luo edellytykset kriittisesti ajattelevien yksilöiden toiminnalle, ylevien siveellisten ihanteiden julistukselle. Samassa teoksessa Lavrov asetti kysymyksen kriittisesti ajattelevien yksilöiden puolueen perustamisesta ja sosialististen aatteiden tunnetuksitekemisestä kansan keskuudessa. Tämä kaikki vastasi vallankumouksellisten narodnikkien vaatimuksia, ja he menivätkin pian »kansan pariin».

Länsimaiden työväenliike, I Internationaalin toiminta, Pariisin kommuuni sekä tutustuminen Marxin ja Engelsin teoksiin vaikuttivat suuresti Lavroviin. Siitä ovat todisteena hänen teoksensa *Yhteiskunnallinen vallankumous ja moraalin tehtävät* (1884), *Valtion aineksia tulevaisuuden yhteiskunnassa* (1875–1876), *Pariisin kommuuni* (1875) ym., joissa hän tarkasteli siveellisyyden ongelmia liittäen ne yhteiskunnallisen vallankumouksen tehtäviin. Mainittujen teosten keskeisenä aiheena oli sosialistinen siveellisyys, jonka Lavrov asetti feodaalisen ja porvarillisen siveellisyyden vastakohdaksi. Sosialistisen siveellisyyden korkeimmat periaatteet ovat Lavrovin mukaan »tieteellisen sosialismin» julistamat »todellinen vapaus», »todellinen tasa-arvoisuus» ja »todellinen veljeys», »yleinen työ kaikkien hyväksi» ja »yleinen yhteistoiminta yleisen kehityksen hyväksi». Nämä periaatteet voidaan toteuttaa »taloudellisten perusetujen» ja »teollisen kehityksen» pohjalta, siihen päästään yhteiskunnallisen vallankumouksen kautta, joka työväenluokan, uusien ihanteiden kannattajan, tulee suorittaa. Teollisuustyöväen täytyy tukeutua yhtenäiseen »kansainvälisen työväensosialismin teoriaan» ja Internationaalin kaltaiseen järjestöön, sen täytyy perustaa oma »yhteiskunnallisen vallankumouksen puolue», etsiä liittolaisia ja määritellä vallankumouksen tilapäisiä mukanakulkijoita. Lavrov vastusti anarkisteja ja korosti välttämättömyyttä perustaa uusi valtio »työväensosialismin» voiton varmistamiseksi. Tällaiset olivat pääpiirteittäin Lavrovin näkemykset yhteiskunnallisen vallankumouksen ja siveellisyyden ongelmista korkealle kehittyneissä Euroopan maissa.

Venäjän kohdalta Lavrov kehitteli narodnikkilaista oppia.

Hän ihannoi talonpoikaisyhteisöä, jossa hän näki sosialismin alkeita, vastusti kapitalismin kehitystä maaseudulla ja aliarvioi Venäjän työväenluokan merkitystä. Lavrov katsoi, ettei maassa vielä ollut historiallisia edellytyksiä teollisuustyöväelle ja sosiaalidemokraattiselle puolueelle, joskaan hän ei periaatteessa kieltänyt näiden merkitystä tulevaisuudessa. »Venäläiset vallankumousmiehet eivät ole tinkineet yhdestäkään tieteellisen sosialismin tehtävästä: he odottavat sittenkin kansan voittoa kansan aloitteellisuudesta, kollektiivisen työn ja kollektiivisen omistuksen periaatteiden leviämisestä työväenjoukkojen keskuuteen, jotka yksin voivat suorittaa *yhteiskunnallisen*

vallankumouksen Venäjällä, samoin kuin muissakin maissa»[64], väitti Lavrov.

Lenin arvosteli Lavrovin subjektivistisia utopioita ja erehdyksiä, hänen narodnikkilaista oppiaan. Samalla hän antoi suuren arvon Lavrovin vallankumouksellisille vakaumuksille, hänen taistelulleen itsevaltiutta vastaan ja hänen harjoittamalleen vallankumouksellisten aatteiden propagandalle sanoen häntä vallankumouksellisen *teorian* veteraaniksi[65].

Pjotr Tkatšev

Salaliittoilua harrastaneen narodnikkilaisen aatesuunnan merkittävin edustaja oli *Pjotr Tkatšev* (1844–1885). Vuosina 1862–1871 hänet tuomittiin useita kertoja vankeuteen syytettynä osallisuudesta vapausliikkeeseen. Vuonna 1873 hän lähti salaa Venäjältä ja antautui kokonaan narodnikkilaisen vallankumousliikkeen rientoihin. Aikakauslehdessään *Hätäkello* (1875–1881) Tkatšev propagoi salaliittoajattelua. Hänen pyrkimyksenään oli kukistaa vallankumousmielisistä älymystöläisistä muodostetun salaliittolaisryhmän avulla Venäjän itsevaltius, hävittää suurmaanomistajien ja kapitalistien valta ja tuoda kansalle vapaus. Viimeisinä elinvuosinaan hän oli aktiivisessa yhteistyössä Blanquin kanssa, jota hän sanoi poliittiseksi opettajakseen. Puolustaessaan salaliittotaktiikkaa itsevaltiutta vastaan käydyssä taistelussa Tkatšev arvosteli niitä narodnikkeja, jotka perustivat laskelmansa propagandaan, erityisesti heidän ideologiaan Lavrovia syyttäen häntä perusteettomasti liberalismista.

Tkatšev väitti, että koska kansa on vielä takapajuinen, sorrettu, passiivinen, järjestymätön ja despoottisen vallan vuosisatojen aikana juurruttamien »orjamaisten tapojen» pauloissa, niin se ei tässä vaiheessa kykene itsenäiseen vallankumoukselliseen toimintaan. Sen vuoksi vallankumouksellisen älymystön etumaisen osan täytyy vapauttaa kansa sorrosta käyttäen hyväksi kansanjoukkojen »hävitysvoimaa». Kukistettuaan itsevaltiuden ja otettuaan vallan käsiinsä vallankumouksellisen vähemmistön on toteutettava uudistuksia taloudellisella, poliittisella ja oikeusalalla. Tässä tarkoituksessa talonpoikaisyhteisö on vähitellen muutettava »kommuuniyhteisöksi», joka pohjaa maan ja

tuotantovälineiden yhteisomistukseen; tuotantovälineet on pakkoluovutettava ja siirrettävä yksityisomistuksesta yhteisomistukseen; ihmisten fyysinen, henkinen ja siveellinen eriarvoisuus on aikaa myöten poistettava; kansalaiskasvatus on rakennettava »rakkauden, tasa-arvoisuuden ja veljeyden» periaatteiden varaan. Lisäksi on hävitettävä miesten ja naisten välinen poliittinen eriarvoisuus, naisten orjamainen, alistettu asema ja heidän riippuvaisuutensa miehistä, kehitettävä yhteisöjen itsehallintoa ja pyrittävä »lakkauttamaan valtiovallan keskeiset toiminnot».[66]

Puhuessaan työväenluokan asemasta Länsi-Euroopassa Tkatšev katsoi, ettei mitään luokkarauhaa työläisten ja kapitalistien välillä ole eikä voi ollakaan, että työväenluokan asemaan saadaan perusteellinen parannus vasta olemassaolevan kapitalistisen järjestelmän vallankumouksellisen muuttamisen jälkeen, jolloin porvaristolta riistetään poliittinen valta ja varallisuus. Tkatšev määritteli melko tarkasti Proudhonin opin pikkuporvarillisen luonteen, hänen arvionsa Proudhonista oli samansuuntainen Marxin lausuman arvion kanssa.

Tkatšev torjui Spencerin orgaanisen yhteiskuntateorian ja Comten poliittisen opin yhteiskuntarakenteesta. Edellistä hän luonnehti hedelmättömäksi ja kuolleeksi teoriaksi, jonka tarkoituksena oli järkkymättömän porvarillisen järjestelmän puolustaminen, ja jälkimmäistä taantumukselliseksi, ihmisarvoa loukkaavaksi opiksi.

Tkatšev tunsi joitakin Marxin ja Engelsin teoksia, mm. Marxin kirjan *Kansantaloustieteen arvostelua.* Hän omaksui ja arvioi yhteiskuntaelämän, mm. tajunnan alkuperän, »taloudellisen selitysperiaatteen» omalla tavallaan. Sen vaikutuksesta Tkatšev kirjoitti sarjan artikkeleita. Eräässä artikkelissa hän väitti: »Uskon, että kaikki poliittisen, siveellisen ja henkisen maailman ilmiöt palautuvat viime kädessä taloudellisen maailman ilmiöihin ja, Marxin sanontaa käyttääkseni, 'yhteiskunnan talousrakenteeseen'. Taloudellisten tekijöiden kehitys ja suunta määrää poliittisten ja muiden yhteiskunnallisten suhteiden kehityssuunnan, se painaa leimansa yhteiskunnan henkiseen kehitykseen, moraaliin sekä poliittisiin ja yhteiskunnallisiin käsityksiin.»[67]

Tästä näkökulmasta hän arvosteli Lavrovin *Historiallisia kirjeitä.* Tämä ei kuitenkaan anna perustetta pitää Tkatševia historiallisen materialismin kannattajana, koska

hän käsitti »taloudellisen prinsiipin» merkityksen yksinkertaistetusti, »taloudellisen materialismin» hengessä, eikä liittänyt sitä tuotantovoimien ja tuotantosuhteiden kehitykseen luonteeseen. Sitä paitsi Tkatšev ei ymmärtänyt valtion yhteiskunnallista luonnetta eikä älymystön sosiaalista olemusta, mikä herätti arvostelua Engelsin taholta. Silti Tkatševille on epäilemättä luettava ansioksi se, että hän takapajuisen Venäjän oloissa kiinnitti huomiota marxismin talousoppiin ja arvosti sitä suuresti.

Tkatšev piti itseään antropologisen materialismin eli, Tkatševia lainataksemme, »realismin» tai »realistisen filosofian» kannattajana. Hän hyväksyi Darwinin lajien syntyä koskevan opin perusväittämät, mutta vastusti olemassaolotaistelun periaatteen ulottamista yhteiskuntaelämään.

Tkatšev arvosteli kärkevästi Jurkevitšin ja Vladimir Solovjevin uskonnollis-mystistä filosofiaa, Kozlovin personalismia, Schopenhauerin ja Hartmannin subjektiivista idealismia, Kavelinin, Lesevitšin ja Avenariuksen positivismia sekä Langen, Paulsenin ja Heringin uuskantilaisuutta. Hänen mielestään idealististen oppien perusvika on siinä, että eräät niistä yhtyvät uskontoon ja elvyttävät »mystistä metafysiikkaa», samalla kun toiset pyrkivät kääntämään ihmisten huomion pois päivänpolttavien kysymysten ratkaisemisesta. Huomautettakoon kuitenkin, että Tkatšev teki myönnytyksiä positivismille ja antoi estetiikan kysymyksissä veron psykologismille.

Mihail Bakunin

Anarkistinarodnikkien pääideologina oli *Mihail Bakunin* (1814–1876). Hän otti osaa Stankevitšin kerhon toimintaan ja oli ystävyyssuhteessa Belinskiin ja Herzeniin. Vuonna 1840 hän siirtyi ulkomaille. Vuosina 1848–1849 hän oli mukana Prahan ja Dresdenin kapinoissa. Bakunin luovutettiin Venäjän hallitukselle ja suljettiin ensin Pietarin-Paavalin ja sittemmin Pähkinälinnan linnoitukseen. Siellä hän kirjoitti *Tunnustuksia*, jonka hän osoitti Nikolai I:lle ja jossa hän »katui» erehdyksiään. Hänet karkotettiin loppuiäkseen Siperiaan. Bakunin kirjoitti sieltä kirjeen Aleksantri II:lle pyytäen armahdusta. Vuonna 1861 hän karkasi Siperiasta. Bakunin avusti Herzenin *Kelloa*, siirtyi

27–238

1864 Italiaan ja ryhtyi perustamaan anarkistisia järjestöjä, jotka muodostivat 1868 Sosialistisen demokratian kansainvälisen liiton. Liityttyään I Internationaaliin Bakunin aloitti kiivaan taistelun Marxia, Engelsiä ja heidän kannattajiaan vastaan. Hän asetti marxismin vastapainoksi anarkistisen opin, minkä vuoksi hänet erotettiin 1872 Internationaalista.

Bakunin oli kansainvälisen anarkismin johtavia ideologeja. Hän esitti anarkistiset aatteensa pääasiallisesti teoksissaan *Valtiolaitos ja anarkia* (1873) ja *Federalismi, sosialismi ja antiteologismi* (1876). Yhteiskunnallisena aatevirtauksena anarkismi oli pikkuporvarillisten luokkien ja ryysyköyhälistön ideologiaa: nämä näet kärsivät kehittyvästä suurkapitalismista ja koettivat päästä ahdingosta spontaanin kapinoinnin ja valtiokoneiston murskaamisen avulla. Bakunin ja hänen seuraajansa Venäjällä ja länsimaissa eivät tajunneet suurteollisuuden ja teollisuustyöväen merkitystä yhteiskunnallisen vallankumouksen edellytysten valmistelussa. Samalla kun Bakunin vastusti porvarillista valtiota ja vaati murskaamaan sen, hän kielsi ilman muuta, että proletariaatti voi muodostaa oman valtion tukahduttaakseen sen avulla hallitsevien luokkien vastarinnan ja rakentaakseen sosialismin. Hän ei käsittänyt periaatteellista laatueroa porvarillisen valtion ja proletaarisen valtion välillä, porvariston diktatuurin ja proletariaatin diktatuurin välillä, vaan torjui molemmat. Bakuninin mielestä jokainen valtio palvelee taantumusta, sortaa yksilöä ja kansanjoukkoja ja on työtätekeville vihamielinen. Jos tahdotaan vapauttaa joukot riistosta, orjuutuksesta ja väkivallasta, on murskattava valtio. Proletariaatin diktatuuri merkitsi Bakuninille vähemmistönä olevan älymystön valtaa kaikkiin työtätekeviin.

Bakunin ajatteli yhteiskunnallista vallankumousta sorrettujen talonpoikaisjoukkojen ja ryysyköyhälistön maailmanlaajuiseksi kapinaksi. Sen piti alkaa sellaisissa maissa kuin Venäjä, Italia, Espanja ja Latinalaisen Amerikan maat, joissa enemmistönä ei ollut teollisuustyöväestö, vaan köyhät talonpoikaisjoukot ja ammattitaidottomat työläiset. Yhteiskunnallisen vallankumouksen julistukseen liittyi Bakuninilla poliittisten vallankumousten ja poliittisen propagandan väheksyntää. Hänen vakaumuksensa mukaan kansa oli jo kauan ollut valmiina kapinaan. Vallankumouksellisen tehtävänä ei sen vuoksi ollut propaganda, vaan »koko kansan nostaminen kapinaan», »vallankumouksellisen ajattelun, tahdon ja toiminnan elävän virran» kanavoiminen yhteisöstä toiseen. Vapautuneiden yhteisöjen piti saada järjestäytyä vapaaehtoisesti federalismin ja itsehallinnon periaatteiden mukaisesti.

Arvostellessaan anarkismin utopistisia, pikkuporvarillisia kuvitelmia Lenin totesi: »Anarkismi ei ole olemassaolonsa 35–40 vuoden (Bakunin ja *Internationaali* 1866–) aikana (ja Stirneristä alkaen paljon pitemmän ajan kuluessa) antanut mitään muuta kuin yleisiä fraaseja *riistoa* vastaan.

Yli 2000 ovat nämä fraasit olleet liikkeessä. Puuttuu (α) riiston *syiden* ymmärtämistä; (β) sosialismiin johtavan yhteiskunta*kehityksen* ymmärtämistä; (γ) *luokkataistelun* ymmärtämistä sosialismin toteuttamisen luomisvoimana.»[68] Marx, Engels ja Lenin taistelivat väsymättömästi anarkismia vastaan, joka ei käsittänyt proletariaatin järjestymisen ja kasvatuksen roolia, kielsi porvarillisessa yhteiskunnassa käytävän luokkataistelun merkityksen ja alisti siten työväenluokan porvarillisen politiikan alaiseksi. »Anarkismi on nurinpäin käännettyä porvarillista *individualismia*. Individualismi anarkismin koko maailmankatsomuksen perustana... Anarkismi on *epätoivon* aikaansaannos. Raiteiltaan suistuneen intellektuellin tai kulkurin, mutta ei proletaarin psykologiaa»[69], Lenin kirjoitti. Anarkismilla oli huomattava vaikutusvalta Venäjän vallankumouksellisiin narodnikkeihin, jotka käsittivät anarkistien opin kehotukseksi itsevaltiuden sekä tilanomistajien ja porvareiden omistusoikeuden lakkauttamiseen, kehotukseksi yhteiskunnalliseen vallankumoukseen.

Bakuninin filosofiset katsomukset kävivät läpi monivaiheisen kehityksen. 1830-luvulla Bakunin oli oikeaoppinen hegeliläinen, 40-luvulla vasemmistohegeliläinen ja 60- ja 70-luvulla materialismin ja ateismin kannattaja, joskaan ei johdonmukainen. Myöhäiskauden filosofiset aatteensa hän toi täydellisimmin julki teoksissaan *Patukkavaltainen Saksan keisarikunta*, *Antiteologismi* ja *Jumala ja valtio*. Bakunin arvosteli niissä jyrkästi idealistisia ja teologisia järjestelmiä, kirkkoa ja mystisismiä. Hän piti jumalaa »täydellisenä tyhjyytenä», »kuolleena abstraktiona» ja »olemattomuutena» ja kirkkoa sortajavaltion palvelijana. Maailma on Bakuninin mukaan luomaton, ikuinen; kaikki elollinen alkeellisista kasveista aina ihmiseen ja hä-

nen henkiseen maailmaansa asti on aineellisen maailman pitkän kehityksen tulosta.

Puolustaessaan materialismia Bakunin kirjoitti: »Materialismi lähtee eläimellisyydestä saattaakseen valtaan inhimillisyyden; idealismi lähtee jumalallisuudesta saattaakseen valtaan orjuuden ja tuomitakseen joukot kertakaikkiseen eläimellisyyteen. Materialismi kieltää tahdon vapauden ja päätyy vapauden vakiinnuttamiseen; idealismi julistaa tahdon vapautta ihmisarvon nimessä ja perustaa vallan vapauden raunioille. Materialismi hylkää vallan periaatteen, koska se tarkastelee valtaa täydellä syyllä eläimellisyyden tuotteena ja koska ihmisyyden voitto, joka materialismin mukaan on historian päätarkoitus, voidaan saavuttaa vain vapauden vallitessa. Sanalla sanoen, te voitte aina missä kysymyksessä tahansa paljastaa idealistit aineellisuuden toteuttajiksi käytännössä. Materialistien sitä vastoin te voitte aina todeta tavoittelevan ja toteuttavan syvästi ihanteellisia päämääriä ja ajatuksia.»[70]

Bakunin sanoi olevansa Marxin ja Engelsin »taloudellisen materialismin» kannalla ja hyväksyvänsä heidän väittämänsä, että yhteiskunnallinen oleminen määrää tajunnan.

Bakuninia ei silti voida pitää historiallisen materialismin edustajana. Edellä mainittua väittämää hän tulkitsi vulgaariekonomismin hengessä johtaen aatteet suoraan yhteiskunnan talouselämästä. Hänen mielestään ihminen ei ole tiettyjen yhteiskunnallisten suhteiden kokonaisuus, vaan »eläimellisyyden korkein ilmentymä». Bakunin unohti useinkin »taloudellisen materialismin» ja antoi »inhimilliselle eläimellisyydelle», »ajattelulle» ja »kapinoinnille» ratkaisevan merkityksen historiallisen kehityksen edistäjinä. Hänen suhtautumisensa 1800-luvun jälkipuoliskon vulgaarimaterialistien oppiin oli epäkriittistä. Hän yliarvioi positivistisen filosofian merkitystä tajuamatta tämän filosofian idealistista luonnetta.

2. NEUVOSTOLIITON KANSOJEN FILOSOFINEN JA SOSIOLOGINEN AJATTELU 1800-LUVULLA

Feodaalijärjestelmän kriisi ja luhistuminen sekä vapaustaistelun voimistuminen 1800-luvun jälkipuoliskolla antoivat virikettä Ukrainan, Valko-Venäjän, Taka-Kaukasian, Kazahstanin, Keski-Aasian, Baltian maiden ym. Neu-

vostoliiton kansojen edistyksellisen kulttuurin ja yhteiskunnallisen ajattelun kehitykselle.

Neuvostoliiton kansojen filosofisen, yhteiskunnallisen ja poliittisen ajattelun kehitys 1800-luvulla liittyi erottamattomasti Venäjän suuren kansan vapautusliikkeen ja edistyksellisen kulttuurin kehitykseen. Venäjän edistyksellinen, etenkin vallankumouksellis-demokraattinen, ideologia ja materialistinen filosofia sekä kunkin kansan omat edistykselliset perinteet yhteiskunnallisen ajattelun alueella muodostivat sen aatteellisen tekijän, joka muovasi Neuvostoliiton kansojen etevimpien ajattelijoiden maailmankatsomusta. Lisäksi Neuvostoliiton kansojen yhteiskunnallinen ajattelu sai vaikutteita muiden maiden edistyksellisestä filosofiasta ja sosiologiasta.

Ukraina

1800-luku merkitsi uutta vaihetta Ukrainan kansan edistyksellisen kulttuurin kehityksessä. Feodalismia ja tsarismia vastaan käydyssä taistelussa syntyi vallankumouksellis-demokraattinen aatesuunta. Sitä edustivat *Taras Ševtšenko, Lesja Ukrainka, Ivan Franko, Pavel Grabovski* ja *Mihail Kotsjubinski*. He olivat vakaumuksellisia materialisteja ja ateisteja ja vastustivat silloin vallinnutta feodaalista ideologiaa, uskontoa ja filosofista idealismia.

Taras Ševtšenko (1814–1861) oli Ukrainan vallankumouksellis-demokraattisen liikkeen aatteellinen johtaja ja filosofisen ajattelun merkittävä edustaja 1800-luvun puolimaissa. Hän esitti »teoksillaan, jotka huokuvat syvää vihaa sortajia kohtaan,» »erittäin tärkeää osaa Ukrainan kansan kansallisen ja yhteiskunnallisen tietoisuuden kehityksessä».[71]

Taistellessaan ukrainalaisten tilanomistaja- ja porvariliberaalien ja nationalistien uskonnollisdeististä ideologiaa vastaan Ševtšenko puolusti materialistisen filosofian perusväittämää maailman objektiivisesta todellisuudesta sekä materian ikuisuudesta ja häviämättömyydestä. Ševtšenko sanoi luontoa »kuolemattomaksi» ja äärettömän moninaiseksi. Luonnon kaikki ilmiöt ja prosessit ovat ikuisessa liikkeessä ja muutostilassa[72]. Ševtšenkon vakaumuksen mukaan ihminen kykenee tiedostamaan maailman. Tiedon lähteenä on reaalinen elämä, todellisuus. Ševtšenko kielsi

uskonnollisen opin jumalasta, sielun kuolemattomuudesta ja haudantakaisesta maailmasta. Runoelmassaan *Uni* (Osansa oma jokaisella...) ateistirunoilija sanoi suoraan kansaan vedoten: »Ei Herraa taivaassa!», »Ei taivastakaan jälkeen kuoleman!»[73] Hän kehotti uskovaisia järkiintymään, olemaan uskomatta pappeja ja rukoilematta jumalaa. Ševtšenko oli tietoinen siitä, että uskonto palvelee hallitsevien luokkien etuja ja puolustaa maaorjuutta ym. yhteiskunnallisissa oloissa vallitsevia vääryyksiä.

Hallitsee vääryys, orjuus, raha
ja kurja kansa vaikenee.
Kuin apostoli möhömaha
röhöttää munkki, kaupitsee
kuin viinaa verta. Vuokralle
hän tarjoo taivattasi...[74]

Ševtšenkon ateismi oli kuitenkin rajoittunutta valistusateismia. Hän ei nähnyt uskonnon luokkasosiaalisia juuria eikä keinoja sen voittamiseksi.

Ševtšenko oli maaorjuuden ja itsevaltiuden leppymätön vastustaja. Tšernyševskin esimerkkiä seuraten Ševtšenko kehotti talonpoikia kapinaan, tarttumaan »kirveeseen», joka yksin voi vapauttaa heidät maaorjuudesta. Vuonna 1858 hän kirjoitti:

...On suotta odottaa
nyt vapautta. Syvään sai
sen uneen tsaari Nikolai.
Se nukkuu. Silloin vasta herää,
kun havahtuvat musikat,
koolle nostoväen kerää
ja hiottuaan hyvin terää
se ottaa käteen tapparat.[75]

Vaikka yhteiskunnallisia ilmiöitä Ševtšenko selitti idealistisesti, hänen päätelmänsä sisälsivät myös materialistisen historiankäsityksen aineksia. Niinpä propagoidessaan utopistista talonpoikaissosialismia hän korosti kansanjoukkojen poikkeuksellisen tärkeää roolia yhteiskunnan elämässä sekä työtätekevien riistoa vastaan käymän taistelun valtavaa merkitystä.

Ševtšenkon materialistiset katsomukset tulivat selvimmin esiin estetiikassa. Taiteen lähtökohtana hän piti luonnossa, elämässä ilmenevää kauneutta eikä »kauneuden ideaa», kuten idealistit. Vastustaessaan »taidetta taiteen vuoksi» Ševtšenko pyrki alistamaan kirjallisuuden ja taiteen kansan palvelukseen, hän puolusti taiteen kansanomaisuutta ja aatteellisuutta.

Merkittävä ukrainalainen kirjailija ja ajattelija *Ivan Franko* (1856–1916) opiskeli Lvovin yliopistossa ja vuonna 1893 sai Wienissä filosofian tohtorin arvon. Ylioppilasvuosista lähtien Franko oli mukana vallankumousliikkeessä; hänet tuomittiin useita kertoja vankeuteen ja pidettiin jatkuvasti poliisin silmälläpidon alaisena.

Franko ei ollut ainoastaan ukrainalaisen kirjallisuuden klassikko, vaan myös merkittävä tiedemies, taloustieteilijä ja filosofi. Hän puolusti ja propagoi teoksissaan materialistista maailmankatsomusta. Maailmanrakenteen perustana on hänen käsityksensä mukaan luomaton ja häviämätön, alati kehittyvä materia, josta Franko käytti usein nimitystä luontoemo. »Vain materia on ikuinen, katoamaton ja ääretön.»[76] Franko piti liikettä materian tärkeimpänä ominaisuutena. Hän kirjoitti: »Todellisuudessa, luonnossa kaikki on jatkuvan muutoksen, liikkeen ja aineenvaihdon alaista.» Kuitenkin Franko käsitti liikkeen ja kehityksen ahtaasti. Niinpä hän ei tunnustanut hyppäyksiä luonnon ja yhteiskunnan kehityksessä ja tarkasteli kehitystä asteittaisena muutosprosessina.

Vastakohtana idealisteille ja agnostikoille Franko todisteli, että aineellisen maailman kehityslait ovat täysin tiedostettavissa. Tiedon kohteena on luonto, sillä »luonnon ulkopuolella ei ole tietoa, ei ole totuutta».[77]

Franko oli taisteleva ateisti, kaiken uskonnon vastustaja. Hän oli sitä mieltä, että uskonnon ylivalta johtui ihmisten tietämättömyydestä, luonnon ja historian todellisten lakien tuntemattomuudesta, mutta samalla totesi, että uskomukset ovat riippuvaisia myös ihmisten yhteiskunnallisista elinehdoista.

Franko sai kokea marxilaisen ideologian hedelmällisen vaikutuksen. 1870-luvun lopulta lähtien hän alkoi kiinnostua tieteellisestä sosialismista; hän perehtyi Marxin ja Engelsin teoksiin, käänsi ukrainaksi joitakin lukuja Marxin *Pääomasta* ja Engelsin *Anti-Dühringistä* sekä kirjoitti *Kommunistisen puolueen manifestia* käsitteleviä artikkeleita.

Frankon maailmankatsomuksessa esiintyi selviä materialistisen historiankäsityksen aineksia. Hän tarkasteli historiaa lainomaisena prosessina, jossa aineelliset tekijät esittävät erittäin tärkeää osaa. Arvostellessaan subjek-

tiivis-idealistisia näkemyksiä historiasta Franko kirjoitti: »Kansojen historia ei ole 'Oblomovin herrasväen' historiaa, vaan kansanjoukkojen ja niiden yhteiskunnallisten, taloudellisten ja henkisten virtausten historiaa, jotka vastustamattoman alkuvoiman tavoin vaikuttavat kansojen elämässä.»[78]

Franko tähdensi useissa teoksissaan aineellisen tuotannon merkitystä yhteiskunnan elämässä. »Materialistinen taloustiede on julistanut ja mainiosti perustellut teesin, että yhteiskunnalliset ja poliittiset laitokset ovat yhteiskunnan tuotantosuhteiden ulkonainen ilmentymä tai kuvaannollisesti sanoen niiden päällysrakenne»[79], Franko kirjoitti.

Vaikka Franko omaksuikin monia marxismin väittämiä ja propagoi sen eräitä ajatuksia, hänestä ei kuitenkaan tullut marxismin tietoista kannattajaa.

Valko-Venäjä ja Liettua

Valkovenäläinen *Konstantin* (Kastus) *Kalinovski* (1836–1864) oli Valko-Venäjän edistyksellisen yhteiskunnallisen ajattelun merkittävä edustaja ja talonpojiston vapautustaistelun johtaja. Hänen maailmankatsomuksensa muotoutui venäläisten vallankumouksellisten demokraattien vaikutuksesta.

Kalinovski oli vakuuttunut siitä, että Valko-Venäjän kansa voi saavuttaa vapauden vain tsarismia ja tilanomistajia vastaan käytävän aseellisen taistelun tietä. Hän propagoi vapauden ja tasa-arvoisuuden periaatteille rakentuvan demokraattisen tasavallan aatetta. Kalinovskin maailmankatsomus sisälsi materialismin ja ateismin aineksia. Hänen vallankumouksellinen toimintansa ja demokraattiset aatteensa vaikuttivat voimakkaasti Valko-Venäjän vapautusliikkeen ja edistyksellisen yhteiskunnallisen ajattelun myöhempään kehitykseen.

Vallankumouksellinen demokraatti *Antonas Mackevičius* (Matskevitš, 1826–1863) esitti huomattavaa osaa Liettuan kansan historiassa ja vapautustaistelussa. Hän paljasti vuoden 1861 reformin ryöstöluonteen ja puolusti maata ja vapautta vaatineiden talonpoikien etuja. Yhdessä Kalinovskin ja puolalaisen vallankumouksellisen demokraatin Zygmunt Serakowskin kanssa Mackevičius johti 1863 talonpoikaiskapinaa Liettuassa.

Venäjän edistyksellinen kulttuuri vaikutti 1800-luvun jälkipuoliskolla hedelmöittävästi materialistisen filosofian kehitykseen Taka-Kaukasiassa. Huomattavimpia materialistifilosofeja olivat Mikael Nalbandjan (Armenia), Ilja Tšavtšavadze (Gruusia) ja Mirza Fatali Ahundov (Azerbaidžan).

Merkittävä armenialainen runoilija ja ajattelija *Mikael Nalbandjan* (1829–1866) julisti materialismin aatteita. Hän oli venäläisten vallankumouksellisten demokraattien hengenheimolainen ja arvosteli saksalaista idealistista filosofiaa. Teoksessaan *Hegel ja hänen aikansa* Nalbandjan arvosteli Hegeliä yrityksestä johtaa aineellisen maailman moninaisuus absoluuttisen idean eli maailmanhengen kehityksestä. Samalla kun hän antoi saksalaiselle ajattelijalle suuren arvon dialektiikan lakien keksijänä (erottaen nämä lait Hegelin idealistisesta järjestelmästä), hän pani merkille Hegelin dialektisen menetelmän rajoittuneisuuden ja epäjohdonmukaisuuden. »Sellainen filosofia, joka pitää menetelmäänsä ja oppijärjestelmäänsä ehdottoman varmoina ja muuttumattomina, osoittautuu vapauden viholliseksi – olkoonkin että se julistaa vapautta – ja langettaa itse itselleen kuolemantuomion»[80], Nalbandjan kirjoitti.

Nalbandjan vastusti elämästä irrallaan olevaa abstraktista, spekulatiivista filosofiaa. Filosofia oli hänelle työtätekevien vapauttamisen keino. Kehityksen, eteenpäinmenon ajatus oli Nalbandjanin maailmankatsomuksen johtoajatus. Hän kirjoitti: »Luonto ei tunne lepoa, se on alituisessa liikkeessä. Tämä on luonnon elämää.»[81]

Yhteiskunnallista elämää Nalbandjan piti edistyksellisten ja taantumuksellisten voimien välisenä taisteluna. Uuden, edistyksellisen täytyy voittaa, sillä »elämä kulkee vain yhteen suuntaan, eteenpäin»[82]. Hän tunnusti kansanjoukoille ratkaisevan roolin historiassa. »Olipa kansakunnalla kuinka paljon tahansa merkkimiehiä, sen liikevoimana on sittenkin tavallinen kansa, juuri kansa on tämän koneen runko, akseli ja vipu»[83], kirjoitti Nalbandjan. Hän ei kuitenkaan voinut asettua materialistisen historiankäsityksen kannalle.

Nalbandjan oli utopistinen sosialisti. Käsittämättä proletariaatin historiallista tehtävää hän erehtyi luulemaan, että talonpojisto voi itsenäisesti ottaa vallan käsiinsä ja et-

tä Venäjällä (ja Armeniassa) on mahdollista siirtyä sosialismiin kyläyhteisön kautta.

Gruusia

Gruusian edistyksellistä yhteiskunnallista, poliittista ja filosofista ajattelua 1800-luvun puolimaissa ja sataluvun jälkipuoliskolla edustivat sellaiset nimet kuin *Ilja Tšavtšavadze, Akaki Tsereteli, Georgi Tsereteli, Nikolai Nikoladze* ja *Važa-Pšavela*. Merkittävin heistä oli *Ilja Tšavtšavadze* (1837–1907), Gruusian kirjallisuuden klassikko ja yksi Gruusian 1800-luvun jälkipuoliskon kansallisen vapautusliikkeen johtajista.

Tšavtšavadze opiskeli Pietarin yliopiston oikeustieteellisessä tiedekunnassa. Palattuaan Gruusiaan hän perusti *Gruusialaisen aikakauslehden*. Se oli Gruusian ensimmäinen vallankumouksellis-demokraattinen aikakauslehti, joka levitti materialistisia ja demokraattisia aatteita Gruusian edistyksellisen sivistyneistön keskuuteen.

Filosofisilta katsomuksiltaan Tšavtšavadze oli materialisti. Hän esitti käsityksensä lukuisissa kirjallisuuskriittisissä artikkeleissaan. Tšavtšavadze tunnusti maailman objektiivisen olemassaolon ja arvosteli vastustajiaan *Tsiskari* (Aamurusko) -aikakauslehden toimituksesta heidän idealististen katsomustensa vuoksi. Puhuessaan tajunnan ja luonnon suhteesta Tšavtšavadze kirjoitti: »Samoin kuin maasta esiin työntyvät kasvit tuottavat hedelmiä, jotka kypsyessään palauttavat maalle siemenensä, jotta näistä kasvaisi uusia juuria ja juurien varaan uusia varsia, samoin elämästä versovat tiede ja taide kantavat hedelmää elämälle ja palauttavat sille siemenensä, jotta uusi elämä pääsisi syntymään. Näin tajunta suhtautuu elämään ja elämä puolestaan tajuntaan.»[84]

Vastakohtana gruusialaisille mystikkoidealisteille, jotka todistelivat tiedon jumalallista alkuperää, Tšavtšavadze väitti, että inhimillisen tiedon perustana ei ole »jumalallinen henki», vaan ihmisen aistihavainto.

Liike on Tšavtšavadzen mukaan luonnon (eli »elämän») perusominaisuuksia. Liike ja kehitys tapahtuvat hänen mielestään taistelun, erilaisten voimien yhteentörmäyksen muodossa. Vanhan ja uuden välistä taistelua Tšavtšavadze piti kehityksen yleisenä lakina, etenkin yhteiskuntaelämän alueella. »Ajattelun kehityksessä, samoin kuin kaikkialla maailmassa, yksi ei väisty toisen tieltä vastarinnatta, taistelutta... Itse uusi, jonka täytyy astua vanhan tilalle, on syntyessään vielä kypsymätöntä. Sekä vanhan hämähäkinverkko että uuden idut ovat vaikeasti havaittavissa. Siihen tarvitaan erittäin selkeää ja terävää älyä.»[85]

Myös kirjallisuuden ja taiteen alalla Tšavtšavadze puolusti materialismin ja vallankumouksellisen demokratismin aatteita. Gruusialaisen proosakirjallisuuden alkuunpanija ja gruusian kirjakielen luoja vastusti taantumuksellista teoriaa taiteesta taiteen vuoksi.

Tšavtšavadze esitti merkittävää osaa Gruusian 1800-luvun filosofisen ajattelun ja yhteiskuntaelämän historiassa. Yhdessä A. Tseretelin ja muiden edistyksellisten ajattelijoiden kanssa hän valmisti maaperää marxismin leviämiselle Gruusiaan.

Azerbaidžan

Miltei samanaikaisesti Nalbandjanin ja Tšavtšavadzen kanssa astui näyttämölle Mirza Fatali Ahundov, merkittävä kirjailija, valistusmies ja demokraatti, Azerbaidžanin materialistisen filosofian ja ateismin uranuurtaja.

Mirza Fatali Ahundov (1812–1878) syntyi Nuhen kaupungissa. Hän kävi islamilaista koulua eli madrasaa, mutta azerbaidžanilaisen runoilijan ja valistusmiehen M. Š. Vazehin vaikutuksesta siirtyi madrasasta venäläiseen kouluun opiskellakseen venäjän kieltä ja maallisia tieteitä.

Ahundovin filosofiset katsomukset pohjautuivat oppiin, jonka mukaan olevainen on yhtenäistä aineellista substanssia. Olevainen on yhtenäinen, totaalinen, mahtava, täydellinen ja kaikki käsittävä, väitti Ahundov; se on ehdoton ja omalakinen eikä tarvitse mitään muuta syytä olemassaololleen. Tämä olevainen on materia, kaikkien olioiden alkusyy. Ahundov tunnusti myös ajan ja avaruuden objektiivisen todellisuuden. »Sekä aika että avaruus ovat attribuutteja», »ne kuuluvat välttämättömästi» itse materiaan.[86] Hän hylkäsi opin, jonka mukaan kaikki liike ja muutos tapahtuu luonnossa jumalan tahdosta. Luonto kehittyy omien lakiensa mukaan. Siinä ei ole sijaa sattu-

malle, kaikkialla vallitsee tiukka lainomaisuus ja syy-yhteys.

Tajunta, henki eli sielu, jota nimitystä Ahundov käytti, on materian tuotetta, se ei voi olla olemassa materiasta riippumatta. »Olipa sielu mitä tahansa, se ei pysy pystyssä ilman ruumista, so. ilman organismia, samalla tavoin kuin järki ei pysy pystyssä ilman aivoja.»[87] Ahundov asettui luonnollisesti vastustamaan uskonnollista oppia sielun kuolemattomuudesta ja kuolemantakaisesta elämästä. Hän kävi leppymätöntä taistelua islamia vastaan. Ahundovin filosofinen ja poliittinen pääteos *Intian prinssin Kemal-ud-Dovlen kolme kirjettä Persian prinssille Dželal-ud-Dovlelle* kuuluu Lähi- ja Keski-Idän maiden ateistisen kirjallisuuden valioihin.

Ahundovin ateismi oli tosin rajoittunutta, valistushenkistä. Hän ei voinut selittää materialistisesti uskonnon alkuperää eikä uskonnon yhteiskunnallisia juuria. Kuitenkin hänen taistelunsa uskontoa ja uskonkiihkoa vastaan oli omiaan murentamaan yhtä itämaisen despotismin perustuksista.

Ahundov oli Azerbaidžanin työtätekevien joukkojen etujen tulkitsija; hän arvosteli demokraattiselta kannalta itämaiden feodaalisia yhteiskunnallisia ja valtiollisia oloja, itämaista despotismia, joka oli feodaalisen despotismin julmimpia muotoja.

Keski-Aasia

Keski-Aasiaan, joka silloin oli tsaari-Venäjän takapajuisin reuna-alue, syntyi uusi yhteiskunnallinen aatevirtaus, nimittäin valistussuunta. Kun taantumuksellisen feodaalisen ideologian edustajat puolustivat patriarkallis-feodaalisten laitosten koskemattomuutta, julistivat »ennaltamääräys»-teoriaa ja pyrkivät panislamismin ja panturanismin nationalististen oppien avulla irrottamaan Turkestanin Venäjän yhteydestä ja muuttamaan sen ulkovaltojen siirtomaaksi, niin valistusmiehet vastustivat patriarkallis-feodaalisten suhteiden säilymistä, vaativat maallisen tietämyksen kehittämistä ja levittämistä sekä kehottivat työtätekeviä lujittamaan ystävyyttä Venäjän ja muiden kansojen kanssa ja perehtymään niiden edistykselliseen kulttuuriin. Keski-Aasian senaikaisen edistyksellisen ajattelun huomattavin edustaja oli Ahmad Doniš.

Ahmad Doniš (1827–1897) oli tadžikkilainen tiedemies ja valistusfilosofi. Hän syntyi Buharassa ja siellä sai myös alkuopetuksen. Doniš kirjoitti kirjan *Ani harvinaisia tapauksia* ynnä muita teoksia. Filosofisilta katsomuksiltaan Doniš oli idealisti: hän katsoi puhtaan, jumalallisen hengen kaiken olevaisen perustaksi, olemisen syyksi. Yksilöllinen ihmissielu on hänen mielestään olemassa vain ruumiissa ja on kuolevainen. Tältä kannalta hän arvosteli mystistä sielunvaellusoppia. Tämä kritiikki oli epäjohdonmukaisuudestaan huolimatta (Doniš tunnusti korkeimman, absoluuttisen hengen olemassaolon) edistyksellistä Keski-Aasian senaikaisissa oloissa.

Donišin maailmankatsomuksessa esiintyi spontaanin materialismin aineksia. Hän ei epäillyt maailmankaikkeuden objektiivista olemassaoloa ja pyrki selvittämään maailman sisäisiä lainalaisuuksia. Doniš torjui idealistisen ennaltamääräysopin, joka oli laajasti yleistynyt islamilaisilla itämailla, mm. Keski-Aasiassa. Ihmisen kohtalo riippuu hänestä itsestään, Doniš todisteli. Jumala ei auta nälkäistä hankkimaan ruokaa, vaan ihmisen on hankittava toimeentulonsa työllä. Doniš kehotti sen vuoksi maanmiehiään opiskelemaan luonnontieteitä ja oppimaan ammatteja, jotka ovat tarpeen elintarvikkeiden hankkimisessa, asuntojen rakentamisessa ja elinympäristön parantamisessa.

Doniš oli yksi ensimmäisiä, joka arvosteli Buharan kaanikunnan yhteiskunta- ja valtiojärjestelmää. Aloitettuaan reformien julistuksesta hän tuli loppuiällään siihen tulokseen, että kansan aseman parantamiseksi on turvauduttava radikaalisiin, mm. väkivaltaisiin, keinoihin. Hän ei silti kehottanut avoimesti kukistamaan olemassaolevaa järjestelmää.

Kazahstan

1800-luvun jälkipuoliskon huomattavia kazahilaisia ajattelijoita olivat tiedemies *Tšokan Valihanov* (1835–1865) ja merkittävä runoilija ja valistusmies *Abai Kunanbajev* (1845–1904).

Abai sai kokea Venäjän edistyksellisen kulttuurin hedelmällisen vaikutuksen, ja hänestä tuli tämän kulttuurin kiihkeä puolestapuhuja.

Abain maailmankatsomus oli epäjohdonmukainen ja ristiriitainen. Materialistiset juonteet punoutuivat siinä yhteen idealististen juonteiden kanssa. Abain filosofisia katsomuksia selventävät suuresti hänen moralisoivat novellinsa. Hän pohti niissä filosofisia kysymyksiä ja esitti oman käsityksensä maailman synnystä. Abai hyväksyi väitteen, että jumala on luonut maailman, mutta rajoitti jumalan osuuden pelkkään luomistapahtumaan.

Erityisen selvästi Abain maailmankatsomuksen materialistinen piirre tuli esiin tietoteoriassa. Hän oli varma siitä, että luonto on tiedostettavissa. Tiedon lähteenä on objektiivinen maailma. Tietoa saavutetaan aistimusten ja järjen avulla. Vaikka aistimukset antavatkin meille oikean kuvan meitä ympäröivistä olioista, ne saattavat myös johtaa meidät harhaan. Järki ei ainoastaan erota hyödyllistä vahingollisesta, vaan myös hallitsee aisteja »kuin taltutettuja hevosia»[88]. Abai esitti mielenkiintoisia ajatuksia työn merkityksestä tietoprosessissa. »Työ kehittää tietokykyä. Työ tallentaa kuullun tietoisuuteen.» Työtoiminnassaan »ihminen järjestelee tietoa, erottaa tarpeellisen tarpeettomasta ja tulee viisaaksi»[89]. Valistusajattelijana Abai piti järkeä perimmäisenä totuudenkriteerinä.

Abai arvosteli patriarkallisen feodaaliyhteiskunnan moraalisäännöksiä. Tässä yhteiskunnassa »poika myy isänsä ja veli veljensä»[90] rikkauden ja henkilökohtaisen hyvinvoinnin tähden. Abai tähdensi, että ihmisen arvoa ei pidä mitata rikkaudella, vaan hänen henkisillä avuillaan, hänen suhtautumisellaan työhön. Abai vastusti sitä, että työtä halveksivat riistäjäluokat saavat viettää loiselämää. Työteliäisyys on inhimillisen moraalin perusta. Tärkeimmät moraaliperiaatteet ovat rehellisyys, vaatimattomuus, ystävyys, uskollisuus, toveruus ja kohtuus kaikessa.

Abain valistusaatteet, jotka ylistivät ihmisjärkeä ja tuomitsivat tietämättömyyden, takapajuisuuden sekä taantumukselliset, uskonnolliset tavat ja ennakkoluulot, olivat erittäin merkittäviä ja edistyksellisiä patriarkallisen feodaaliyhteiskunnan oloissa.

Latvia ja Eesti

Latvian ja Eestin liittämisellä Venäjään (1700-luku) oli myönteinen merkitys Baltian maiden historiallisille kohtaloille: se loi edellytykset talouden ja kansallisen demokraattisen kulttuurin kehitykselle.

Latvian 1800-luvun edistyksellisen ajattelun huomattavimpia edustajia olivat Peteris Balodis, Eduards Weidenbaums ja Jānis Rainis.

Peteris Balodis (1839–1918) oli vakaumuksellinen materialisti ja ateisti. Hän taisteli yhdessä venäläisten vallankumouksellisten demokraattien kanssa itsevaltiutta vastaan, minkä vuoksi hänet karkotettiin Siperiaan. Myöhemmin hän tuki latvialaisia sosiaalidemokraatteja.

Jānis Rainis (1865–1929) on suuri latvialainen vallankumouksellinen runoilija ja ajattelija. Opiskellesaan Pietarin yliopistossa hän solmi yhteyksiä vallankumouksellisten narodnikkien kerhoon, tutustui Venäjän vallankumouksellisten demokraattien teoksiin ja oli aktiivisesti mukana vallankumousliikkeessä. Rainis propagoi teoksissaan materialismin ja dialektiikan aatteita. Hän kirjoitti: »Sankareideni aatteilla ei ole mitään yhteistä Hegelin 'absoluuttisen hengen' kanssa, joka 'ei ole sen parempi kuin vanha jumalakaan'. Myös Hegelin dialektiikka 'seisoi päälaellaan'.»[91] Kehitys tapahtuu siten, että uusi taistelee vanhaa vastaan ja voittaa sen, sanoi Rainis.

Työväenliikkeen kehitys ja Rainisin tutustuminen Marxin, Engelsin, Plehanovin ja etenkin Leninin teoksiin 1890-luvun alkupuolella saivat aikaan käänteen vallankumouksellisesta demokratismista kohti proletaarista sosialismia; Rainisista ei kuitenkaan tullut täysin johdonmukaista marxismin kannattajaa, hän ei voinut asettua dialektisen materialismin kannalle.

Eestissä edistyksellisiä filosofisia aatteita levittivät 1800-luvulla valistusajattelija, materialistifilosofi *Carl Robert Jakobson* (1841–1882) sekä merkittävä kirjailija ja vallankumouksellinen demokraatti *Eduard Vilde* (1865–1933). Vilde arvosteli teoksissaan kapitalistista järjestelmää ja kehotti kehittämään realistista taidetta, jotta voitaisiin »saada tietoa ja siirtää se niille, joiden sielu etsii totuutta». Kuten monet muutkin vallankumoukselliset demokraatit, Vilde sai vaikutteita marxismista, mutta ei tullut marxilaiseksi.

3. ITÄ-EUROOPAN MAIDEN 1800-LUVUN FILOSOFISEN JA SOSIOLOGISEN AJATTELUN EDISTYKSELLISET SUUNTAUKSET

Rinnan Neuvostoliiton kansojen edistyksellisten ajattelijoiden kanssa myös muiden Itä-Euroopan maiden – Puolan, Bulgarian, Serbian ja Kroatian, Böömi-Määrin ja Slovakian, Romanian ja Unkarin – edistykselliset ajattelijat, erityisesti vallankumouksellis-demokraattisen suuntauksen edustajat, antoivat huomattavan panoksen 1800-luvun esimarxilaisen filosofisen ja sosiologisen ajattelun kehitykseen. Filosofinen ajattelu kehittyi näissä maissa olosuhteissa, joita leimasivat voimakas feodalisminvastainen talonpoikaisliike ja kansallinen vapaustaistelu muukalaisvaltaa vastaan. Itä-Euroopan maiden 1800-luvun filosofisen, sosiologisen ja esteettisen ajattelun teoreettisina lähteinä olivat 1700- ja 1800-luvun länsieurooppalaisten ajattelijoiden materialistinen filosofia, klassisen saksalaisen filosofian dialektiikka, kriittis-utopistinen sosialismi ja monissa tapauksissa Venäjän 1800-luvun vallankumouksellis-demokraattinen ideologia, sen filosofinen materialismi ja realistinen estetiikka. Itä-Euroopan maiden ajattelijat tukeutuivat lujasti omien kansojen filosofiseen perintöön.

1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun puolalaiset ajattelijat

Yksi Puolan 1800-luvun keskivälin edistyksellisen ajattelun aatteellisista kehitysedellytyksistä oli 1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun puolalaisten valistusmiesten materialismi, joka kehittyi erikoislaatuisissa yhteiskunnallisissa ja poliittisissa oloissa. Monarkkisten naapurivaltioiden kesken jaettu Puola eli 1700-luvun jälkipuoliskolla kansallisen vapautusliikkeen ja feodalisminvastaisen liikkeen nousukautta. 1700-luvun lopulla alkoi muodostua Puolan nuoren kaupunkilaisporvariston ja porvarillistuneiden aatelikerrosten välinen liitto. Tämän liiton huomattavimpia ideologeja olivat *Stanisław Staszic* (1755–1826) ja *Hugo Kollataj* (1750–1812). He osallistuivat aktiivisesti poliittiseen toimintaan kehottaen feodalisminvastaisiin yhteiskunnallisiin uudistuksiin ja itsenäisen Puolan valtion elvyttämiseen. Kollataj oli yksi Kościuszkon kapinahallituksen

ministereistä; hän oli siihen aikaan tasavaltaisen hallitusmuodon kannalla (myös Staszic asettui myöhemmin kannattamaan porvarillista tasavaltaa). Tsaarin joukkojen kukistettua 1794 kapinan Kollataj suljettiin Itävallan viranomaisten toimesta vankilaan muutamaksi vuodeksi; hän kirjoitti siellä filosofisen pääteoksensa *Fyysis-moraalinen järjestys eli tiede ihmisen oikeuksista ja velvollisuuksista, jotka johtuvat ikuisista, muuttumattomista ja välttämättömistä luonnonlaeista* (1794–1802). Staszicin filosofinen pääteos oli nimeltään *Ihmissuku* (1793–1817).

Kollatajn ja Staszicin filosofisten näkemysten luonteenomaisin piirre oli se, että he arvostelivat deismin kannalta uskonnollisia käsityksiä ihmisen paikasta maan päällä ja hänen moraalisista velvollisuuksistaan. He puolustivat materialistista oppia luonnonlakien objektiivisuudesta ja sensualistista tietoteoriaa. Kollataj ja Staszic opettivat, että filosofian täytyy pohjautua erityistieteiden tutkimustuloksiin ja niiden yleistyksiin. Ensimmäinen yleinen johtopäätös, joka seuraa luonnontieteiden tutkimustuloksista, on se, että luonto on loputtoman syyketjun yhteen liittämien aineellisten kappaleiden kokonaisuus. Vaikka jumala onkin luova alkuvoima, hän ei kuitenkaan voi muuttaa kerran säädettyä luonnonjärjestystä. Ihmisellä on luontainen kyky tarpeidensa tyydyttämiseen, joka perustuu maailman tiedostamiseen; tiedostuksessa ihminen käyttää hyväkseen ennen kaikkea aistimuksia, jotka ovat »tiedon ensimmäisiä avaimia». Myös ymmärryksen kyvyt näyttelevät tärkeää osaa tiedostuksessa; ne ovat »vuorovaikutuksessa» aistimusten, tunteiden, tarpeiden ja etujen kanssa. Ihmisten moraalinen velvollisuus on seurata luonnonjärjestystä ja pitää toimintansa ohjeena luonnon lakeja eikä taikauskoa ja pappien valheellisia saarnoja.

Yhteiskuntaelämän selittämisessä 1700-luvun puolalaiset valistusajattelijat olivat yleensä idealismin kannalla. He pitivät valistuksen ja tieteen taistelua obskurantismia vastaan yhteiskunnallisen kehityksen perustana.

Suuri puolalainen runoilija Adam Mickiewicz esitti merkittävää osaa feodaalijärjestelmän kritiikissä sekä vallankumouksen ja utopistisen sosialismin aatteiden levittämisessä, vaikka filosofiassa hän pysyi suurin piirtein idealistina.

1830- ja 1840-luvulla Puolassa astui näyttämölle joukko edistyksellisiä ajattelijoita, jotka kehittivät dialektisia,

materialistisia ja katolilaisuudenvastaisia aatteita. *Edward Dembowski* (1822–1846) edusti ansiokkaasti Puolan vallankumouksellis-demokraattista ajattelua 1800-luvun keskivaiheilla. Dembowskin maailmankatsomus osoitti huomattavan puolalaisen historioitsijan ja poliitikon *Joachim Lelewelin* (1786–1861) aatteiden vaikutusta. Lelewel kehitteli ajatuksia yhteiskuntakehityksen ristiriitaisuudesta ja kansanjoukkojen määräävästä osuudesta yhteiskuntakehityksessä, Puolan kansan syvällisestä kiintymyksestä demokratiaan sekä puolalaisten kansallisen vapautustaistelun yhteydestä muiden kansakuntien taisteluun feodalismista ja monarkkisesta hallintojärjestelmästä vapautumisen puolesta. Dembowski johti vuonna 1846 vasenta siipeä kansalliseen vapautukseen tähtäävässä Krakovan kapinassa. Engels kirjoitti, että Dembowskin ryhmä toimi kapinan aikana »melkein proletaarisella rohkeudella». Dembowski kaatui yhteenotossa itävaltalaisen sotaväenosaston kanssa yrittäessään järjestää yhteyksiä kapinallisen Krakovan ja kartanonherrojaan vastaan nousseiden ympäristökylien talonpoikien välillä.

Edistyksen käsite oli Dembowskin filosofian peruskäsitteitä. Historian pääsisältönä on Dembowskin mukaan vapauden tajuamisessa tapahtuva edistyminen. Dembowski esitti tästä hegeliläisestä väittämästä vallankumouksellis-demokraattisen tulkinnan: yhteiskunnallinen edistys johtaa hänen käsityksensä mukaan poliittisen vallan valtaamiseen kansanjoukkojen käsiin. Myös luonnossa tapahtuu Dembowskin mukaan edistystä. Luonnon ja yhteiskunnan kehitys on loputonta, sillä ei ole rajaa. Yhteiskuntaelämän kehittyessä »kukaan ei tohdi sanoa ihmiskunnalle: tähän asti, mutta ei pitemmälle.»[92] Kehityksen edistyessä uusi voittaa sen, mikä on jo käynyt yli-ikäiseksi ja on sen vuoksi tuomittu tuhoon.

Yhteiskuntaelämässä uutta edustavat Dembowskin mukaan ennen kaikkea »rikkaiden kasteja» vastaan nousevan kansan voimat. Niitä, jotka yrittivät sovittaa edistyksen ja taantumuksen voimia, Dembowski sanoi eklektikoiksi, ts. naamioituneiksi taantumuksellisiksi, jotka pyrkivät »alistamaan uuden vanhan palvelukseen». Niinpä hän luki eklektikkoihin kristilliset sosialistit, joiden pyrkimyksenä oli uskonnon ja sosialismin yhdistäminen.

Käsitteellä eklektisismi Dembowski tarkoitti metafyysistä ajattelumetodia, jolle on olennaista vastakohtien

sovittaminen, tasoittaminen ja yhdistäminen. Hän arvosteli Hegeliä siitä, että tämä reaalipoliittista ihannettaan muotoillessaan rikkoi omaa dialektista menetelmäänsä vastaan. »Perustuslaillinen monarkia sellaisenaan... on eklektisismin poliittinen ilmentymä. Perustuslaillinen monarkkinen hallitus ei ole yhtään parempi kuin despotismi, se on vielä nurinkurisempi ja mädäntyneempi hallitusmuoto kuin absolutismi»[93], Dembowski kirjoitti. Vastapainoksi eklektiselle opille objektin vastakkaisten puolien yhteensovittamisesta, joka johtaa niiden sopusointuun, Dembowski esitti opin vastakohtien herpaantumattomasta taistelusta. Hän määritteli edistyksen niiden voimien kamppailuksi, jotka »taistellessaan keskenään ja toisen voiman voittaessa toisen luovat uuden organismin ja edustavat edistystä, elämää juuri siksi, että ne jälleen käyvät hellittämätöntä taistelua uusia aineksia vastaan»[94]. Tämän teesin mukaisesti Dembowski kehotti talonpoikia lopettamaan väkivalloin »eläimellisen» ja »saatanallisen» puolalaisen aatelin heihin kohdistaman riiston.

Dembowski kävi läpi monivaiheisen kehityksen idealismista materialismiin. Vuonna 1842 hän tervehti Engelsin *Schelling und die Offenbarung* (Schelling ja ilmoitus) -kirjasessa lausumia ajatuksia. Siihen aikaan puolalainen filosofi liittyi käsityskannaltaan vasemmistohegeliläisiin. Myöhemmin hän kiteytti oman filosofiansa perusväittämät, joiden mukaan maailma on jonkin äärettömän luomisvoimaisen alkuidean kehityksen tuote. Samansuuntaisia filosofisia käsityksiä kehitteli myös Dembowskin serkku, aatelisvallankumouksellinen *Henryk Kamieński* (1813–1865).

Tutustumisella Feuerbachin uskonnonkritiikkiin oli myönteinen vaikutus Dembowskiin. Dembowskista tuli kuitenkin ateisti jo ennen kuin hän alkoi lukea Feuerbachin teoksia, vuonna 1842; hän leimasi uskonnon artikkeleissaan »petoksen, väkivallan, tyhmyyden ja ennakkoluulojen» yhdistelmäksi, talonpoikien henkisen orjuutuksen välineeksi. Dembowski ei omaksunut Feuerbachin antropologista näkemystä yhteiskuntaelämästä.

Vuoden 1843 lopulla Dembowski päätyi siihen tulokseen, että Hegelin järjestelmä on ristiriidassa pohjimmiltaan vallankumouksellisen dialektisen menetelmän kanssa ja puolustelee vallitsevaa »pahaa». Hän oli sitä mieltä, että on luotava uusi filosofia, joka osoittaisi tien edistykselle. Vanha materialismi ei fatalistisen luonteensa vuoksi voi

tulla tällaiseksi filosofiaksi. Artikkelissaan *Ajatuksia filosofian tulevaisuudesta* (1845) Dembowski tuli siihen materialistiseen yleisfilosofiseen johtopäätökseen, että ajattelu on toissijainen suhteessa olemiseen. Puolalainen filosofi piti edelleenkin arvossa Hegelin dialektiikkaa; hän katsoi, että aineellinen alkuperuste kehittyy dialektiikan lakien mukaan.

Dembowskin käsitys tulevaisuuden yhteiskuntarakenteesta sivusi utopistista sosialismia. Samalla kannalla oli toinenkin demokraattinen ajattelija, Jan Czyński. Czyńskin tavoin Dembowski propagoi Puolassa Fourier'n opin aatteita, jotka, kuten Dembowskin vuoden 1844 artikkeleista ja hänen kesällä 1845 kirjoittamastaan vetoomuksesta Galitsian talonpojille käy ilmi, olivat vapaita falansterisuunnitelmista ym. haihattelusta. Dembowskin utopistiseen sosialismiin liittyi elimellisesti kansanvallankumouksen vaatimus. Dembowskin vallankumouksellinen demokratismi sai ilmauksensa myös hänen etiikassaan, joka tähdensi »rakkautta tavalliseen kansaan», sekä hänen vallankumouksellista romantiikkaa julistavassa estetiikassaan. Marx ja Engels mainitsivat *Kommunistisen puolueen manifestissa* Dembowskin ryhmän puolueena, joka »asettaa agraarivallankumouksen kansallisen vapautuksen edellytykseksi»[95] ja jonka taistelua Euroopan proletaarit tukevat. Dembowskin yritykset vallankumouksellisen teorian ja menetelmän luomiseksi ja hänen aktiivinen taistelunsa työtätekevien täydellisen yhteiskunnallisen vapautuksen puolesta antavat aiheen pitää häntä Puolan marxilaisen filosofian edelläkävijänä. Dembowskin demokraattisia perinteitä jatkoivat 1860- ja 1870-luvun puolalaiset vallankumoukselliset demokraatit, joista parhaat (Walery Wróblewski ym.), lähdettyään vuoden 1863 kapinan kukistumisen jälkeen maanpakoon, antautuivat yhteistyöhön Marxin ja Engelsin kanssa ja olivat mukana Pariisin kommuunissa.

Bulgarialaiset ajattelijat. Hristo Botjov

Bulgaria oli 1800-luvun puolivälissä turkkilaisvallan ikeen alla. Bulgarian kansa vastasi vainolaisten harjoittamaan epäinhimilliseen sortoon spontaanisilla talonpoikaiskapinoilla. 1870-luvun alussa oli maassa muodostumassa vallankumouksellinen tilanne. Kehittyvä porvarillis-demo-

kraattinen talonpoikaisvallankumous horjutti bulgarialaisen marxistin Vasil Kolarovin mukaan Turkin »raakalaismaisimman» feodaalisen absolutismin perustuksia.

Vapautusliikkeen huomattavia ideologeja olivat *Vasil Levski* (1837–1873) ja valistusajattelija, materialistifilosofi *Ljuben Karavelov* (1834–1879). Karavelov oli 1800-luvun bulgarialaisista ajattelijoista ensimmäinen, joka propagoi avoimesti Feuerbachin ja Tšernyševskin aatteiden pohjalta lähtevää materialistista filosofiaa.

1870-luvun bulgarialaisten vallankumouksellisten demokraattien johtajana oli merkittävä materialistifilosofi *Hristo Botjov* (1849–1876). Poikana hän vietti kolme vuotta Venäjällä ja kävi kymnaasia Odessassa. Siellä hän solmi yhteyksiä maanalaiseen vallankumouksellis-demokraattiseen liikkeeseen ja perehtyi Tšernyševskin ja hänen aatetoveriensa teoksiin. Hänet erotettiin vapaa-ajattelunsa vuoksi kymnaasista; pian hän joutui lähtemään Bulgariasta. Botjov ryhtyi julkaisemaan Romaniassa *Bulgarialaisten maanpakolaisten ääni* -lehteä ja asettui Bulgarian vallankumouksellisen keskuskomitean johtoon. Vuonna 1876 Botjov kaatui turkkilaisesta luodista Bulgarian talonpoikien kapinassa kansallisen vapautuksen puolesta.

Hristo Botjov pyrki yhdistämään kansanjoukkojen taistelun turkkilaisvaltaa vastaan taisteluun »kotimaisia riistäjiä» vastaan. Hän piti vallankumousta »riemuporttina jokaiselle kansalle»[96] ja todisteli, että aseellinen kapina, »pikainen raju kansanvallankumous», on ainoa keino bulgarialaisten vapauttamiseksi kaikista vieras- ja kotimaisista orjuuttajista. Botjov oli samalla utopistisen sosialismin kannattaja. Hän ihannoi talonpoikaisyhteisöä ja ammattikuntalaitosta ja luuli, että suoritettuaan vallankumouksen Bulgarian kansa lakkauttaa yksityisomistuksen ja kehittää näissä yhteiskunnallisen organisaation muodoissa piileviä »sosialismin ituja».

Pariisin kommuuni teki Botjoviin voimakkaan vaikutuksen. Vuonna 1871 hän laati ns. *Bulgarialaisen kommuunin uskontunnustuksen*, jossa on mm. seuraavat hehkuvat sanat: »Uskon... yhtenäiseen kommunistiseen yhteiskuntajärjestykseen, joka pelastaa kaikki kansat vuosisataisesta sorrosta ja kärsimyksestä veljellisen työn, vapauden ja tasa-arvoisuuden kautta... Toivon kansojen heräämistä ja tulevaisuuden kommunistista järjestelmää kaikkialla maailmassa.»[97]

Botjov tervehti I Internationaalin toimintaa. Eräiden tiedonantojen mukaan hän tutustui 1874 Marxin *Pääoman* 1. osaan venäjännöksenä. Botjov luopui ihannoimasta talonpoikaisyhteisöä ja väitti, että siitä on tullut pelkkä väline veronvuokraajien ja koronkiskurien kädessä. Hän julisti senaikaisissa artikkeleissaan, että »proletariaatin» taistelu on takeena siitä, että tulevaisuudessa sosialismi voittaa Bulgariassa. Proletariaatilla hän ei kuitenkaan tarkoittanut teollisuustyöväkeä, vaan talonpojistoa ja kaupunkilaisköyhälistöä. Kun Botjov kirjoitti, että »kaikki köyhät työläiset ovat veljiä kansallisuuteen ja kotimaahan katsomatta», hän tarkoitti kaikkien sorrettujen liittoa, kuuluivatpa he mihin luokkaan tahansa.

Historiallisen kehityksen liikevoimana Botjov piti edistyksellisiä aatteita. 1870-luvulla hän liitti tähän idealistiseen käsitykseen historiallista materialismia lähenteleviä väittämiä. Niinpä hän kirjoitti, että ennen kuin voidaan ryhtyä rakentamaan uutta, edistyksellistä kulttuuria, on muutettava perusteellisesti »proletariaatin» taloudellinen asema. Botjov tähdensi, että kulloinkin vallitseva siveellisyyden muoto johtuu kansan taloudellisesta ja poliittisesta asemasta eikä päinvastoin.

Filosofisilta vakaumuksiltaan Botjov oli materialisti ja ateisti. Botjovin materialistinen maailmankatsomus oli seurausta hänen vihamielisestä suhtautumisestaan uskontoon. Tämä auttoi häntä paljastamaan uskonnon ja filosofisen idealismin välillä vallitsevan suoran yhteyden. Botjov oli selvillä siitä, että sortajat pitävät yllä jumalauskoa papiston avulla. Papisto koostuu »urkkijoista ja obskuranteista, jotka sokaisevat kansan jumalanpelolla»[98]. »Uskonto on ihmiskunnalle yhtä suuri onnettomuus kuin rutto, kolera, sota ja muut vitsaukset»[99], Botjov kirjoitti.

Estetiikassa Botjov jatkoi Tšernyševskin materialististen aatteiden kehittämistä. Kirjallisuuden täytyy Botjovin mukaan kulkea käsi kädessä elämän, kansan pyrkimysten ja vaatimusten kanssa; sen on kuvattava kansan elämää ja toiveita »niin, ettei olisi tiedettä tieteen vuoksi eikä taidetta taiteen vuoksi ja lehdistö lakkaisi märehtimästä Euroopan jo ajat sitten hylkäämiä vanhoja, mädäntyneitä jätteitä»[100].

Botjovin maailmankatsomus oli Bulgarian kansan teoreettisen ajattelun huippusaavutus aikana, jolloin kansa pyrki vapautumaan turkkilaisten harjoittamasta feodaalisesta sorrosta. Bulgarian kommunistisen puolueen perustaja Dimitri Blagojev mainitsi myöhemmin, että Botjov oli »tieteellisen sosialismin edelläkävijä Bulgariassa».

Serbialaiset ajattelijat. Svetozar Marcovič

Eteläslaavilaisten kansojen huomattavin vallankumouksellis-demokraattinen ajattelija 1800-luvulla oli merkittävä kirjailija ja kriitikko *Svetozar Marcovič* (1846–1875). Hän aloitti toimintansa oloissa, jolloin turkkilaisvaruskunnat miehittivät hänen kotimaansa Serbian useita kaupunkeja. Osa Serbiaa oli Itävalta-Unkarin monarkian ikeessä.

Marcovičin suoranaisena edeltäjänä oli venäläisten vallankumouksellisten demokraattien seuraaja *Zivojin Zujovič* (1838–1870). Marcovič oli vuosina 1866–1869 Venäjällä täydentämässä opintojaan; hänen maailmankatsomuksensa muotoutui pääpiirteissään tällä kaudella. Eräässä kirjeessään Marcovič sanoi, että »on oltava Serbian kansalle sitä, mitä Tšernyševski, Dobroljubov ym. olivat Venäjän kansalle». Perustettuaan 1871 Balkanin ensimmäisen sosialistisen *Radnik* (Työmies) -lehden Marcovič ryhtyi julkaisemaan sen palstoilla Tšernyševskin romaania *Mitä on tehtävä?*. Tšernyševskin taloudellisia käsityksiä Marcovič esitteli kirjassaan *Kansantaloustieteen eli kansan hyvinvointia tutkivan tieteen periaatteet*. Hän tahtoi tässä teoksessa »Tšernyševskiä seuraten luoda sosialistisen kansantaloustieteen»[101].

Lyhytaikaisen Sveitsissä oleskelunsa aikana Marcovič tutustui Marxin ja Engelsin teoksiin. Hän kirjoitti, että Marx »ensimmäisenä osoitti proletariaatille sosiaalisen kysymyksen ratkaisutavan järjestämällä kaikkien maiden proletaarit yhdeksi puolueeksi». Marcovič sanoi marxismia »todelliseksi sosialismiksi», jonka perustajat ovat todistaneet, että »kansan elämänongelmat saavat alkunsa kansan omista tarpeista eivätkä joidenkin yksilöiden päässä syntyvistä ajatusyhdistelmistä»[102]. Palattuaan kotimaahansa Marcovič ryhtyi propagoimaan Marxin ja Engelsin teoksia. Tutustuminen marxismiin oli omiaan syventämään Marcovičin vallankumouksellista demokratismia ja internationalismia sekä hänen liberalismiin kohdistamaansa kritiikkiä, se edisti hänen materialististen ja

ateististen katsomustensa muovautumista. Vaikka Marcovič olikin marxismille myötämielinen ja tervehti I Internationaalia, hänestä ei kuitenkaan tullut vakaumuksellista marxilaista; hän pysyi vallankumouksellisena demokraattina, Tšernyševskin seuraajana. Tulevaisuuden yhteiskuntarakenteen Marcovič käsitti utopistisen sosialismin hengessä. Hänen käsityksensä mukaan sosialistisen järjestelmän täytyy kehittyä talonpoikaisyhteisöstä ja patriarkallisesta perheestä (zadruga) »feodaalisen ja byrokraattisen riiston» väkivaltaisen lopettamisen jälkeen. Marcovič katsoi, että Marxin löytämä proletaarisen vallankumouksen väistämättömyyden laki pätee ainoastaan Länsi-Euroopan maihin, joissa kapitalismi on jo voimakkaasti kehittynyt; Serbiassa taas on mahdollista siirtyä sosialismiin sivuuttaen kapitalistinen kehitysvaihe. Silti tässäkin kysymyksessä tutustuminen marxismiin oli Marcovičille hyväksi. Se näet auttoi häntä syventämään feodalismin ja kapitalismin kritiikkiä ja johti hänet historiallista materialismia sivuaviin kannanottoihin: Marcovič tähdensi talouden roolia yhteiskunnallisessa taistelussa ja tarkasteli tätä taistelua seurauksena niiden luokkien välisestä ristiriidasta, joilla on erilainen asema taloussuhteiden järjestelmässä.

Marcovič pyrki aatteellisesti innostamaan ja ohjaamaan Serbian kansan taistelua yhteiskunnallisen vapautuksen puolesta liittäen tämän taistelun läheisesti kansallisen vapautustaisteluun. Hän esitti, että vallitsevat ristiriidat voidaan ratkaista Balkanin kansojen talonpoikaisvallankumouksen avulla.

Filosofiassa Marcovič lähti Tšernyševskin antropologisesta periaatteesta puolustaen väittämää materian ensisijaisuudesta ja ikuisuudesta. »Elämä ei ole mitään muuta kuin materian muutosta. Ihminen syntyy ja kuolee, mutta materia ei synny eikä kuole, *se on kuolematon.*»[103] Materia ei Marcovičin mielestä ole mitään passiivista, liikkumatonta, vaan liike kuuluu sen olemukseen.

Marcovič arvioi myönteisesti vulgaarimaterialistien (»populaarien» materialistien) Büchnerin, Vogtin ja Moleschottin esiintymiset uskontoa ja idealismia vastaan; niinpä hän sanoi Büchneriä »taistelijaksi, jonka pyrkimyksenä on tieteen voitto kuvittelusta»[104]. Itse Marcovič ei kuitenkaan asettunut vulgaarimaterialismin kannalle; hän vastusti vulgaarimaterialistien soveltamaa filosofisten ja sosiologisten ongelmien alkeellis-metafyysistä, mekanistista tarkastelutapaa. Marcovič piti ajattelua aivojen erikoisena ominaisuutena, joka ei ole palautettavissa mekaaniseen, fysikaaliseen sen paremmin kuin muuhunkaan liikelajiin.

Marcovič tulkitsi senaikaisen tieteen tuloksia paljon syvällisemmin kuin vulgaarimaterialistit pitäen silmällä taistelua uskontoa ja idealismia vastaan. Nojautuen Ivan Setšenovin teokseen *Aivojen refleksit* hän todisteli, että ajattelu on aineellisessa substraatissa tapahtuvien prosessien tuotetta. Pisarevin teosten vaikutuksesta Marcovič ryhtyi propagoimaan Darwinin teoriaa.

Marcovičin mukaan uskonnollista idealismia vastaan käytävä taistelu on etiikassa erityisen kärkevää. Hän erotti kolme etiikan pääkoulukuntaa: intuitionistit, utilitaristit ja realistit. Intuitionistien koulukunta on idealistinen, sen edustajat katsovat moraaliperiaatteet myötäsyntyisiksi. Utilitaristit (Bentham, John Mille ym.) ovat Marcovičin mielestä lähellä materialisteja, mutta he tarkastelevat ihmisten tekoja muodolliselta kannalta puuttumatta tekojen erilaisiin vaikuttimiin ja niiden todellisiin lähteisiin. Lopuksi realistit tutkivat ongelmaa kaikinpuolisesti ja tieteellisesti, he eivät arvioi ainoastaan tekoja, vaan myös tekojen vaikuttimia kansanjoukoille koituvan hyödyn kannalta. Tämä koulukunta, johon Marcovičkin lukeutuu, ymmärtää yleisellä hyödyllä kaikkien työtätekevien hyvinvointia ja onnea.

Marcovič tähdensi, että »siveellisten periaatteiden täytyy kaikilla kansoilla kehittyä samaan suuntaan»[105]. Niiden kehitys tapahtuu asteittain. Yhteiskunnallisten olojen muutos aiheuttaa välttämättömästi ihmisten siveellisten käsitysten muutoksen. »Ihminen voi kehittyä siveellisesti vain sitä mukaa kuin hänen kehitykseensä vaikuttava ympäristö muuttuu.»[106] Mutta mitkä lainalaisuudet hallitsevat yhteiskunnallisten olojen muutosprosessia, yhteiskunnallista kehitystä yleensä? Marcovičin mukaan »yhteiskunnallisia ilmiöitä hallitsevat lait ovat riippuvaisia ihmisluonnon laeista»[107]. Nämä lait voidaan todeta selvittelemällä »ihmisen luonnonhistoriaa», jolla Marcovič tarkoitti ihmisen yhteiskunnallisen kehityksen historiaa. Ihmiskunnan historia on Marcovičille ennen kaikkea kansanjoukkojen työtoiminnan historiaa. Kirjeessään N. Marcovičille hän muotoili tämän ajatuksen ilmeisesti Marxin vaikutuksesta näin: »Aineellinen elämämme muodos-

taa olemisemme perustan.»[108] Tätä väitettä vastaan sotivat kuitenkin lukuisat lausunnot, joissa Marcovič liioitteli sivistyneistön osuutta yhteiskunnallisessa kehityksessä. Hän tarkasteli yhteiskunnallista edistystä monesti tieteen ja materialismin uskontoa ja idealismia vastaan käymän taistelun tuloksena, niin että kansan henkisen, vieläpä ahtaasti filosofisen kehityksen taso osoittautui kansan yhteiskunnallisen kehityksen mittapuuksi.

Pohtiessaan siirtymistä yhteiskuntaelämän sosialistisiin muotoihin Marcovič kirjoitti, että »ennen kuin voidaan toteuttaa muutoksia itse yhteiskunnassa, *yhteiskunnallisten käsitysten* täytyy muuttua»[119]. Mikäli Marcovič tarkoitti koko yhteiskuntaa koskevaa käsitysten muutosta, niin tämä väite oli luonteeltaan idealistinen. Siitä seurasi idealistinen johtopäätös, että sosialistinen vallankumous voi tapahtua vasta silloin, kun koko kansan tietoisuus on kehittynyt sosialistisen valveutuneisuuden tasolle.

Marcovič taisteli taiteessa aktiivisesti kriittisen realismin puolesta. Hän puolusti taiteellisen luomistyön demokraattista suuntausta ja tuomitsi tunteilevat romantikot, jotka pakenivat elämää pilventakaisten haaveiden maailmaan.

Svetozar Marcovič, vallankumouksellinen demokraatti ja materialisti, sorrettujen kansainvälisen solidaarisuuden puolestapuhuja, on saanut arvokkaan sijan eteläslaavilaisten kansojen filosofisen ajattelun historiassa. Hänen aatteidensa suoranaisina jatkajina olivat materialistit *Vasa Pelahič* (1833–1899) ja *Bohuslav Šulek* (1816–1895).

Böömi-Määri

Böömi-Määrin ja Slovakian merkittäviä demokraattisia ajattelijoita vuosien 1848–1849 vallankumouksen kaudella olivat *Emanuel Arnold* (1800–1869), *Josef Frič* (1829–1890), *Augustin Smetana* (1814–1851) ym.

Pikkuporvarillinen demokraatti Frič, joka yhteiskunnallisilta ja poliittisilta kannanotoiltaan oli radikaalidemokraattia Arnoldia lähellä, kävi polemiikkia aatelisliberaaleja vastaan käyttäen hyväksi henkilökohtaisesti tuntemansa Herzenin aatteita ja lausuntoja. Hän esitti näkyvää osaa Böömin realistisen estetiikan kehityksessä.

Arnold esitti artikkeleissaan tšekkiläisten vallankumouksellisten demokraattien poliittisen ohjelman. Sortajaluokkia vastaan suuntautuvissa sorrettujen yhteiskunnallisissa vallankumouksissa hän näki »elämäntäyteyttä». *Hussilaisten historiassa* (1848) Arnold kehotti feodaalijärjestelmän ja Itävallan absolutismin vallankumoukselliseen kukistamiseen sekä tšekkien demokraattisen tasavallan perustamiseen. Hän käytti propagandassaan taitavasti hyväkseen tšekkien edistyksellisiä historiallisia perinteitä. Arnold oli vakaumuksellinen ateisti.

Augustin Smetana toimi filosofian opettajana Prahan yliopistossa. Hänen myötämielisyytensä porvarillis-demokraattista vallankumousta kohtaan ja ateisminsa olivat syynä siihen, että hänet erotettiin virastaan ja julistettiin pannaan. Filosofisilta katsomuksiltaan Smetana oli lähellä vasemmistohegeliläisiä, mutta uskontokysymyksessä hän edusti Feuerbachin käsityksiä lähenevää katsantokantaa. Teoksessaan *Katastrofi ja filosofianhistorian lopputulos* (1850) hän esitti varsin mielenkiintoista kritiikkiä Hegelin filosofiasta, erityisesti Hegelin fatalismista. Smetana kirjoitti, että Hegelin mukaan ihminen on vailla aktiivisuutta, koska hänen tuleva kohtalonsa on jo määrätty ennalta absoluutissa. Smetana päätteli, että Hegelin filosofiassa vallitsee ristiriita menetelmän ja järjestelmän välillä. Erotukseksi Hegelistä Smetana tähdensi ajatusta luonnossa vallitsevasta yleisestä kehityksestä.

Tšekkiläinen tiedemies *Bernard Bolzano* (1781–1848) esitti merkittävää osaa tieteellisen ja filosofisen ajattelun kehityksessä. Bolzano oli huomattava matemaatikko, yksi matemaattisen logiikan uranuurtajia, joka filosofiassa edusti objektiivista idealismia. Tulevaisuuden yhteiskuntarakennetta koskevilta käsityksiltään hän oli utopistinen sosialisti. Kirjassaan *Parhaasta valtiosta* Bolzano kaavaili ihanneyhteiskunnan, jossa ei ole yksityisomistusta eikä henkisen ja ruumiillisen työn välistä juopaa, mutta jossa säilytetään valtion pakotuskoneisto; ihanneyhteiskunnassa tulee vallitsemaan suunnitelmatalous.

Unkari

Unkarin huomattavimpia vallankumouksellisia ajattelijoita 1800-luvun puolimaissa ja vuosisadan jälkipuoliskolla olivat runoilija *Sándor Petőfi* (1823–1849), *Mihaly Táncsics* (1799–1884), *János Horárik* (1808–1864), *Pal Vasvári*

(1827–1849) ym. Petőfi esitti mieleenpainuvassa taiteellisessa muodossa ajatuksiaan yhteiskunnallisten vallankumousten edistyksellisestä luonteesta, joukkojen toiminnan ratkaisevasta merkityksestä historianprosessissa sekä taiteen kansanomaisuudesta.

Táncsics kirjoitti lukuisat teoksensa (*Mitä on sosialismi ja kommunismi* ym.) kansanvallankumouksen aatteen ja utopistisen sosialismin hengessä. Hän ei arvostellut ainoastaan feodaalisia vaan myös kapitalistisia yhteiskuntaoloja; sekä sorronalaista talonpojistoa että proletariaattia hän piti suurena vapauttavana voimana.

Horárik, joka sai lisänimen »Unkarin Holbach», vastusti päättävästi uskontoa ja puolusti materialistista filosofiaa. Siitä on vakuuttavana todisteena hänen omaelämäkertateoksensa *János Horárikin taistelu roomalaiskatolista pappisvaltaa ja kirkkoa vastaan 1841–1845* (1847). Horárik katsoi, että tulevaisuuden vapaan yhteiskunnan jäsenten täytyy olla ateisteja. Hän oli perehtynyt utopistisen sosialismin oppeihin.

Vasvári kehitti *Historiallisessa elämäkertakokoelmassa* (1848) ym. teoksissa utopistisen sosialismin pohjalta lähtevää historianfilosofiaa. Hän esitti siinä, että täydelliseen yhteiskuntajärjestykseen päästään »ikuisen edistyksen» aatteen ja vallankumouksellisen valistustoiminnan ansiosta.

Romania

Romaniassa vallankumouksellis-demokraattisia käsityksiä kehitteli *Nicolae Bălcescu* (1819–1852). Hän kirjoitti kirjan *Talouskysymys Tonavan ruhtinaskunnissa* ym. sosiaalisia ja taloudellisia kysymyksiä käsitteleviä teoksia. Marx käytti *Pääomassaan* hyväksi Bălcescun esittämiä tietoja Balkanin talonpojistoon kohdistuneesta feodaalisesta riistosta. Bălcescu vaati maaorjuuden lakkauttamista ja maan jakamista talonpojille. Hän vastusti liberaalin porvariston ideologeja väittäen, että »vallankumouksen ei pidä tinkiä vihollistensa kanssa».

Teoreetikkona Bălcescu ansioitui erityisesti sosiologian alalla. Hän toi julki arvokkaita näkemyksiä kansanjoukkojen osuudesta historiassa, kehitteli ajatusta omistusmuotojen muutokseen liittyvästä historiallisesta kehityksestä ja

vaati, että historiatieteen tutkimuskohteena ei olisi ainoastaan yhteiskunnan poliittinen elämä, vaan myös talouden, kulttuurin ja kansan elintapojen kehitys.

* * *

Vallankumouksellis-demokraattinen ideologia, joka kehittyi 1800-luvulla Itä-Euroopan maissa kärkevän feodalisminvastaisen ja kansallisen vapautustaistelun oloissa, kohotti materialismin uudelle kehitystasolle, joka sai monipuolisen ilmaisunsa Venäjän vallankumouksellisten demokraattien opeissa. Tämä materialismin kehitysaste, joka syntyi 1600- ja 1700-luvun materialismin sekä Feuerbachin materialismin aatteiden muokkauksen tuloksena, merkitsi edistysaskelta filosofian kehityksessä, sillä se yhdisti vallankumouksellis-demokraattiset aatteet utopistisen sosialismin periaatteisiin sekä kriittisesti omaksuttuun ja materialistisesti tulkittuun Hegelin dialektiikkaan. Vallankumouksellis-demokraattiset ajattelijat elivät marxismin synty- ja kehityskaudella. Eräät heistä tutustuivat marxilaiseen oppiin, ja tämä vaikutti radikalisoivasti heidän käsityksiinsä. Tosin Dembowski, Botjov, Marcovič ym. Marxin ja Engelsin teoksiin tutustuneet vallankumoukselliset demokraatit eivät voineet tulla marxilaisiksi, mutta he olivat joka tapauksessa marxismin edelläkävijöitä kotimaassaan.

4. KIINAN 1800-LUVUN VALLANKUMOUKSELLIS-DEMOKRAATTISET AJATTELIJAT. SUN YAT-SEN

Feodaalinen Kiina alkoi 1800-luvun puolivälistä lähtien muuttua puolisiirtomaaksi. Ulkovaltojen vaikutuksen tehostuminen ja mantšuhallitsijoiden epäisänmaallinen politiikka aiheuttivat voimakasta tyytymättömyyttä maan edistyksellisissä yhteiskuntapiireissä. Kiinan jouduttua tappiolle »oopiumisodassa» Englantia vastaan tämä tyytymättömyys purkautui avoimeen talonpoikaiskapinaan, joka on jäänyt historiaan taiping-kapinana (1851–1864). Taipingit perustivat mantšujen herruudesta vapauttamalleen alueelle »Taivaan valtion» ja toteuttivat edistyksellisiä uudistuksia, ennen kaikkea maareformin. Useat historialliset syyt johtivat taiping-kapinan kukistumiseen. Silti ka-

pina antoi voimakkaan sysäyksen Kiinan aate-elämälle. Vallankumouksellinen demokraattinen uudistusohjelma, jota taipingit yrittivät toteuttaa, muodostui Kiinalle ajankohtaiseksi, ja taipingien julistama tasa-arvoisuuden aate pysyi vuosikymmenien ajan talonpoikaisliikkeen vallankumouksellisimpana aatteena. Tässä tilanteessa syntyi 1890-luvulla uudistusliike, joka niin ikään tukahdutettiin. Sillä oli myönteinen, vallankumouksellistava vaikutus Kiinan edistyksellisiin kansalaispiireihin.

Yksi edistyksellisiä uudistusideologeja oli *Tan Ssu-tung* (1865–1898). Jatkaessaan Kiinan monivuosisataisen materialistisen filosofian parhaita perinteitä Tan Ssu-tung, joka oli hyvin perehtynyt senaikaiseen luonnontieteelliseen tietämykseen, koetti tältä pohjalta luoda oman filosofisen järjestelmänsä. Kirjassaan *Jen hsüeh* (Oppi ihmisyydestä) hän yhdisti kiinalaisen filosofian perinteisen ch'i-käsitteen länsimaisesta tieteestä lainaamaansa eetterin käsitteeseen. Aineellisesta substanssista hän käytti nimitystä itai. Itai on jotakin näkymätöntä, kaikkiallista ja ikuista, se on alituisessa liikkeessä ja muutoksessa. Itai-substanssin määrä maailmankaikkeudessa ei lisäänny eikä vähene. Aineellinen maailma, jonka perustana itai on, uudistuu jatkuvasti, vanha vaihtuu siinä alati uudeksi. Olioiden ikuisen liikkeen ja muutoksen lähteenä on kaksi vastakkaista voimaa, jotka kuuluvat aineellisen itai-substanssin olemukseen. Tan Ssu-tung kiisti sen, että itai olisi millään tavoin riippuvainen yliluonnollisista voimista, mutta hän hyväksyi hylotsoismin opin. Niinpä hän katsoi, että sähkölle ovat ominaisia ihmisaivojen kyky ja toiminnot.

Tan Ssu-tungin filosofinen materialismi muodosti hänen yhteiskunnallisten ja poliittisten katsomustensa teoreettisen perustan. Koska aineellinen maailma on alituisen muutoksen alainen, niin myös ihmisyhteiskunnan, joka on osa maailmaa, täytyy jatkuvasti uudistua, Tan Ssu-tung väitti. Hän oli sitä mieltä, että Kiinan feodaaliyhteiskunta oli jo käynyt yli-ikäiseksi ja että sen täytyy väistyä uuden, yleisen tasa-arvoisuuden periaatteelle rakentuvan yhteiskuntajärjestelmän tieltä. Tan Ssu-tung julisti kansojen välisen rauhan ja veljeyden aatetta ja haaveili ajasta, jolloin missään maapallolla »ei ole valtioita, sotia... ei herruutta eikä despotismia», jolloin »jokainen on vapaa eikä yhteiskunnassa tunneta ylhäisten ja alhaisten, rikkaiden ja köyhien välistä eroa».

Sun Yat-sen (1866–1925) oli 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun ensimmäisellä neljänneksellä Kiinan merkittävin vallankumousmies. Hän kiteytti perusajatuksensa kuuluisiin kolmeen periaatteeseen, jotka hän ensi kerran toi julki vuonna 1907. Nämä olivat nationalismi (kansakunnan yhdistyminen taisteluun mantšujen ylivaltaa vastaan), demokratia (tasavallan perustaminen) ja kansan hyvinvointi (maanomistusolojen yhtenäistäminen maan kansallistamisen avulla). Sun Yat-senin oppi kuvasti Kiinan kansan pyrkimystä vapautua feodaalisesta ja imperialistisesta sorrosta ja perustaa vapaa ja riippumaton Kiinan valtio.

Objektiivisesti Sun Yat-senin talousohjelma avasi Kiinalle kapitalistisen kehitystien, vaikka hän itse oli sitä mieltä, että hänen talousohjelmansa toteuttaminen voi »ehkäistä» kapitalismin kehityksen Kiinassa.

Sun Yat-senin filosofisille katsomuksille oli ominaista voimakas materialistinen tendenssi. Sun Yat-sen kannatti Darwinin teoriaa lajien synnystä ja suhtautui myönteisesti hänen kehitysoppiinsa. Silti Sun Yat-senin opissa oli eklektisismin aineksia ja ristiriitaisia momentteja. Monissa kysymyksissä hän edusti idealistisia käsityksiä (ihmisten keinotekoinen jakaminen kolmeen ryhmään älyllisten kykyjen mukaan, vitalistinen oppi ns. elämänaineesta yms.).

Epäjohdonmukaisuudestaan ja ristiriitaisuudestaan huolimatta Sun Yat-senin oppi oli huomattava edistysaskel uuden ajan Kiinan yhteiskunnallisessa ajattelussa. Tälle opille oli leimallista se, että se vallankumouksellisen taistelun edistyessä rikastui jatkuvasti vapautuen entisestä rajoittuneisuudestaan.

Filosofina ja sosiologina Sun Yat-sen ei ollut johdonmukainen materialisti. Hän pyrki etupäässä ratkaisemaan Kiinan kansan feodalismin- ja imperialisminvastaisen vapautusliikkeen edessä olevat tehtävät.

Venäjällä tapahtuneen Lokakuun suuren sosialistisen vallankumouksen vaikutuksesta Sun Yat-sen tarkisti käsityksiään. Hän kehitti kolmen periaatteen oppia täydentämällä sitä kolmella poliittisella ohjelmalauseella: yhteistyö kommunistien kanssa, Kiinan koko yhteiskuntaelämän laajan kansanvaltaistamisen puolesta taistelevien työläisten ja talonpoikien tukeminen ja liitto SNTL:n kanssa.

Sun Yat-sen oli Neuvostoliiton vilpitön ystävä. Hän

tervehti lämpimästi Lokakuun vallankumousta, jota hän sanoi »ihmiskunnan suureksi toivoksi». Sun Yat-sen uskoi Neuvostoliiton ja Kiinan järkkymättömään ystävyyteen. Maaliskuun 11. päivänä 1925, päivää ennen kuolemaansa, hän kirjoitti *Kirjeessään Neuvostoliitolle*: »Koittaa aika, jolloin Neuvostoliitto parhaana ystävänä ja liittolaisena tervehtii voimakasta ja vapaata Kiinaa, jolloin molemmat maat lähtevät kulkemaan eteenpäin käsi kädessä suuressa taistelussa maailman sorrettujen kansakuntien vapautuksen puolesta ja saavuttavat voiton.»

* * *

Näin ollen vallankumouksellis-demokraattinen ajattelu kehittyi 1800-luvulla Venäjällä, Puolassa, Bulgariassa, Serbiassa, Böömi-Määrissä ja Slovakiassa, Unkarissa sekä Romaniassa ja 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa Kiinassa ja monissa muissa maissa, jotka olivat siirtymässä feodalismista kapitalismiin. Venäjän ja muiden Euroopan maiden vallankumouksellisten demokraattien filosofiset katsomukset olivat parhaasta päästä materialistisia luonteeltaan. Ne sisälsivät usein syvällisiä dialektisia ajatuksia, palvelivat kansanjoukkojen vapautustaistelua ja olivat demokraattisen vallankumouksen sekä edistyksellisen tieteen ja taiteen teoreettista perustelua.

Toisin kuin muut esimarxilaisen kauden filosofit vallankumoukselliset demokraatit eivät enää esiintyneet yksin, he olivat tavalla tai toisella yhteydessä kansan vapautusliikkeeseen ja tulkitsivat sorrettujen, pääasiallisesti talonpoikaisjoukkojen, etuja, jos kohta näiden vallankumouksellisten piiri oli verrattain suppea eikä heidän filosofisista aatteistaan vielä voinut tulla laajojen kansanjoukkojen lippua. Vallankumouksellisten demokraattien materialistinen filosofia ja dialektiikka olivat esimarxilaisen materialsmin suurin saavutus. Johdonmukaisimmat vallankumoukselliset demokraatit taistelivat peräänantamattomasti idealismin erilaisia muotoja vastaan. Leninin sanontaa käyttääksemme he pääsivät välittömästi dialektiseen materialismiin ja pysähtyivät historiallisen materialismin eteen.

XI LUKU

PORVARILLISEN FILOSOFIAN RAPPION ALKUVAIHEET

Vuoden 1848 porvarillis-demokraattiset vallankumoukset osoittivat, että liberaali porvaristo oli muuttumassa vastavallankumoukselliseksi luokaksi. Työväenluokka, joka aikaisemmin oli vastustanut aatelistoa ja absolutismia, asettui näissä vallankumouksissa itse porvaristoa vastaan. Porvarilliset ideologit alkoivat nähdä proletariaatissa kapitalismin olemassaoloa uhkaavan yhteiskunnallisen voiman. Porvaristo ei enää ajatellut porvarillis-demokraattisten uudistusten päätökseen saattamista, vaan liittoutui taantumuksellisten feodaalisten yhteiskuntapiirien kanssa. Jo ennen vuotta 1848 oli Länsi-Euroopan kehittyneimmissä kapitalistisissa maissa havaittavissa porvarillisen filosofian rappeutumisen merkkejä. Vuoden 1848 vallankumousten kärsittyä tappion porvarillinen filosofia joutui kriisiin. Se luopui aikaisemmista saavutuksistaan, hylkäsi dialektiikan ja ryhtyi puolustelemaan kapitalistisia yhteiskunnallisia suhteita. Eräät porvarilliset filosofit alkoivat saarnata tiedettä ja järkeä väheksyvää irrationalismia, toiset esittivät agnostisismin todellisuuden ainoana tieteellisenä filosofisena tarkastelutapana.

Irrationalistit väittävät, että usko järkeen ja sen voimaan on synnyttänyt yhteiskuntaa vaarantavia yrityksiä selvittää yhteiskuntakehityksen lait ja ottaa yhteiskuntaelämän perusteet, so. yksityisomistus, porvarillinen oikeus, moraali ja uskonto, kriittisen tarkastelun kohteeksi. He leimaavat »rationalismin», mistään auktoriteeteista ja yhteiskuntaelämän perusteista välittämättömän, yliampuvan järjenpalvonnan, kaikkien yhteiskunnallisten onnettomuuksien aiheuttajaksi. Järjen tilalle irrationalistit aset-

tavat sokean, tajunnasta riippumattoman tahdon, jota he pitävät jonkinlaisena tiedottomana alkuperusteena. Erotukseksi irrationalisteista agnostikot sanovat itseään positivisteiksi ja tieteellisen filosofian edustajiksi. Itse asiassa sekä irrationalistit että agnostikot pysyvät idealisteina toisiaan täydentäen ja käyvät sitkeää taistelua materialismia vastaan.

Irrationalistinen voluntarismi. Schopenhauer

Yksi porvarillisen irrationalismin ensimmäisiä huomattavia edustajia oli saksalainen filosofi *Arthur Schopenhauer* (1788–1860). Schopenhauer syntyi pankkiirin poikana ja sai koulusivistyksen Englannissa. Jenassa hänelle myönnettiin oppiarvo, minkä jälkeen hän asettui asumaan Dresdeniin. Siellä hän sai vuonna 1818 valmiiksi *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Maailma tahtona ja mielikuvana) -nimisen pääteoksensa ensimmäisen osan. Vuoden 1848 tapahtumat herättivät Schopenhauerissa äärimmäistä vastenmielisyyttä ja vihaa vallankumouksellisia joukkoja kohtaan.

Schopenhauerin filosofian tärkeimpinä teoreettisina lähteinä olivat Kantin, Platonin ja osaksi Schellingin opit. Vastakohtana Hegelin historismille ja hänen valtiokäsitykselleen, joka tähdensi valtion roolia yhteiskuntakehityksessä, Schopenhauer esitti epähistoriallisen käsityksen yksilöstä, painotti eettistä individualismia ja rajoitti valtion roolin pelkkiin poliisitehtäviin. Schopenhauerin mielestä yksilön olemuksena on järjestä riippumaton tahto, ihmisen fyysisestä olemassaolosta erottamaton sokea tahtominen, kaiken olevaisen perustana ja todellisena sisältönä olevan kosmisen tahdon eli maailmantahdon ilmentymä.

Schopenhauerin oppi oli objektiivista idealismia, johon oli sekoittunut subjektiivisen idealismin piirteitä. Hänen filosofiselle opilleen oli leimallista voluntarismi. Kantia seuraten Schopenhauer piti erillään »olion sinänsä» ja »ilmiöt». Olio sinänsä on hänen mielestään tiedostettavissa, se ei ole muuta kuin tahtoa. Tahto on kaiken olemisen alkuperuste, se tuottaa jollakin käsittämättömällä tavalla ilmiöitä eli mielikuvia. Mielikuvien mukana ilmaantuvat toinen toistaan edellyttävät objekti ja subjekti. Siitä lähtien subjektia ei ole ilman objektia eikä objektia ilman subjektia.

Elollisen luonnon korkeampien muotojen ilmaantuessa ja niiden huipentuessa ihmiseen syntyy tieto toiminnan apuvälineenä. Samanaikaisesti tajunnan kanssa syntyy »maailma mielikuvana» kaikkine muotoineen; nämä ovat toisiaan edellyttävät subjekti ja objekti, aika ja avaruus, yksityisolioiden moneus ja niiden välinen syysuhde. Tähän saakka maailma on ollut pelkkää tahtoa. Nyt siitä tulee tiedostavan subjektin objekti eli mielikuva.

Schopenhauer esitti, ettei lähtökohdaksi otettaisi objektia, kuten materialismi tekee, eikä subjektia, kuten subjektiivinen idealismi menettelee, vaan tiedottoman tahdon synnyttämä mielikuva. Olio sinänsä, tahto, avautuu välittömästi tiedostajalle. Kuitenkin tämän tiedostuksen ehtona on Schopenhauerin mukaan meidän ruumiimme. Kaikista objekteista, jotka on yksilölle annettu hänen mielikuvassaan, vain hänen ruumiinsa on hänelle tahdon ilmentymää, minkä ansiosta ihmisestä tulee yksilöllisyys. Näin ollen Schopenhauer piti filosofian kumoamattomana teesinä väittämää: minä yksin olen olemassa, koko maailma on minun mielikuvaani. Schopenhauer asettui siten subjektiivisen idealismin kannalle, vaikka hän väittikin, että solipsismi on »mielipuolen filosofiaa». Tahdonakti on identtinen ruumiintoiminnon kanssa ja avautuu tajunnalle joko välittömästi tai ymmärryksen välityksellä tiedossa. Tämän vuoksi meillä on Schopenhauerin mukaan kahdenlaista tietoa ruumiistamme: 1) välitöntä tietoa ruumiin olemuksesta eli tahdosta ja 2) tietoa ruumiista objektina muiden objektien joukossa. Tieto yleensä esiintyy kahdessa muodossa: joko intuitiivisena tietona (ymmärryksen tietona) tai spekulatiivisena (reflektiivisenä) tietona (järjen tietona). Schopenhauer katsoi intuitiivisen tiedon ensisijaiseksi tiedonlajiksi: refleksion koko maailma perustuu viime kädessä intuitioon eli näkemykseen, hän väitti. Reflektiivisen tiedon analyysi kehittyi Schopenhauerilla tieteen ja tieteellisen ajattelun taantumukselliseksi kritiikiksi. Tämä kritiikki kohdistui käsitteen loogiseen muotoon ja ilmeni taisteluna dialektiikkaa, erityisesti sen vastakohtien ykseyttä ja taistelua koskevaa oppia vastaan.

Schopenhauer lähti väärästä teesistä, että tiede ei ole niinkään *tietotoimintaa* kuin *tahtoa* palvelevaa toimintaa. Tieteen tarkoituksena on Schopenhauerin mukaan *käytännöllisten* pyyteiden tyydyttäminen. Nämä taas pelkistyvät tahtoon, sokeaan tahtomiseen. Täydellistä tietoa on vain

katselu, jolla ei ole mitään tekemistä käytännön eikä tahdon pyyteiden kanssa. Pyyteettömässä katselussa ei tarkastella olioita jossakin suhteessa, vaan niitä tarkastellaan sisältönä, joka vain ilmenee kaikessa suhteellisuudessa, mutta joka itse ei ole sen alainen.

Tiede ei Schopenhauerin mielestä voi saavuttaa kontemplatiivista tietoa, koska tiede vetoaa aina intellektiin, joka on syvästi kiinni tahdon pyyteissä. Sen sijaan eri taidelajeille tällainen tieto on täysin mahdollista. Taide ei nojaa intellektiin, joka on *tahdon* alainen, vaan *intuitioon* eli näkemykseen. Vain taiteellinen tieto antaa oikean kuvan maailmasta ja sen olemuksesta. Maailman olemus esittäytyy taiteilijan ja filosofin näkemykselle tahtona, lakkaamattomana pyrkimyksenä, joka on täynnä taistelua ja kahtiajakoa. Taiteellisen näkemyksen avulla ei tiedosteta yksityistä oliota, vaan sen »idea» eli ikuinen muoto. Tämän opin perusajatus on, että taide, taiteellinen näkemys eli tosi tieto on neron yksinoikeutena. Vastakkain ovat taiteilijapersoonallisuus ja keskinkertaisuuksien joukko, halveksittu »lauma».

Näiden väittämien varaan Schopenhauer rakensi oppinsa vapaudesta ja välttämättömyydestä. Oliona sinänsä tahto on aina täysin vapaa. Sitä vastoin luonnon koko ilmiöjoukko on riittävän perusteen lain alainen, se on siis olemassa välttämättömyyden pakosta. Myös ihminen on ilmiö, joten hänen tekonsa kokemusmaailmassa ovat välttämättömiä. Tämä merkitsee, että kaikki tahdonaktit määräytyvät vaikuttimista, jotka eivät ole riippuvaisia subjektista. Kunkin yksilön luonne reagoi kohtalonomaisesti kaikkiin motiiveihin, vaikuttimiin, se tekee mahdottomaksi kaiken omaehtoisen toiminnan. Ihminen on luonteensa orja. Samalla kun Schopenhauer tunnusti kaikkien ihmistekojen kausaalisen määrännäisyyden, determinaation, hän yritti välttää ne fatalistiset johtopäätökset, joihin metafyysinen käsitys syysuhteesta vie. Hänen oppinsa mukaan kaikki on ennalta määrätty, kuitenkin siten, että yksityinen tapahtuma ei ole ennalta määrätty itsessään, vaan sitä edeltävien syiden tuloksena.

Schopenhauerin elämännäkemys oli pessimistinen. Ihmiselämä on jatkuvaa halun ja tyydytyksen välistä jännitettä. Halu on luonteeltaan kärsimystä, halun tyydyttäminen johtaa ennen pitkää kyllästykseen, tavoittelun kohde osoittautuu kangastukseksi, ja sen omistaminen menettää

viehätyksensä. Niin pian kuin tarve saadaan tyydytetyksi, elämään astuvat kyllästys ja ikävyys, jotka painavat jopa varakkaisiin ja onnellisiin epätoivon leiman. Se, mitä sanotaan onnellisuudeksi, on vain negatiivinen määre ja merkitsee aina vapautumista jostakin puutteesta tai kärsimyksestä. Kuitenkin tätä vapautumista seuraa välttämättä joko uusi kärsimys tai ikävystyneisyys. Kärsimys kuuluu elämään, eikä ihmisen osalle tullut onnellinen sattuma poistaa kärsimystä yleensä, vaan ainoastaan sen yksityisen ilmenemismuodon.

Ihminen ei tyydy niihin huoliin, toimiin ja mielenliikutuksiin, joihin todellinen maailma hänet syöksee, vaan luo itselleen kuvitellun maailman: demoneja, jumalia ja pyhimyksiä. Itse asiassa ihminen on aina oman onnensa nojassa. Optimismi on Schopenhauerin mukaan nurinkurinen katsomus, joka tekee katkeraa ivaa ihmiskunnan sanoin kuvaamattomista kärsimyksistä. Kuitenkin paljastaessaan ihmiselle maailmassa vallitsevan pahan väistämättömyyden tietoisuus osoittaa Schopenhauerin mukaan myös tien, joka johtaa vapautumiseen pahasta. Filosofi ja taiteilija oivaltavat, että tahto pysyy kaikissa ilmenemismuodoissaan samana. Yksilö, jolle tämä totuus on selvinnyt, vieraantuu elämästä, hän saavuttaa täydellisen mielenrauhan, himottomuuden tilan ja ryhtyy harjoittamaan askeesia. Askeesi johtaa siihen, että ruumiin elämän sammuessa sammuu myös maailmantahto, jonka ilmausta ruumis on. Tahdon hävitessä muukin maailma muuttuu tyhjäksi, koska Schopenhauerin mukaan ilman subjektia ei ole objektiakaan.

Schopenhauerin pessimismin ja hänen julistamansa asketismin yhteiskunnallinen tarkoitus on päivänselvä. Filosofi pyrki todistamaan, että ihmisten kaikkien onnettomuuksien aiheuttaja on kosmista laatua, joten mitkään yhteiskunnalliset ja poliittiset uudistukset eivät voi muuttaa ihmisten elämää. Kun Schopenhauer väitti, että omistavien luokkien jäsenet ovat yhtä onnettomia kuin omistamattomatkin, hän kehotti työtätekeviä luopumaan taistelusta elinehtojensa parantamisen puolesta. Taistelun sijasta hän esitti luopumista haluista ja tarpeista.

Schopenhauerin poliittiset katsomukset vastasivat hänen voluntaristista oppiaan. Niiden ytimenä oli teesi poliisivaltiosta väkivalta- ja pelotuskoneistoineen, jonka avulla voidaan torjua mikä tahansa omistusoikeutta, vallitsevaa

järjestelmää ja sen laitoksia vastaan kohdistuva joukkojen kapina. Hobbesiin viitaten Schopenhauer väitti, että valtio ei ole suunnattu itsekkyyttä vaan ainoastaan niitä vahingollisia seurauksia vastaan, joita jokaiselle koituu itsekkäästi toimivien yksilöiden paljoudesta. Nämä Schopenhauerin käsitykset, jotka »on sovitettu poroporvarin henkistä tasoa vastaaviksi»[1], todistavat hänen oppinsa taantumuksellisuutta.

Schopenhauerin oppi ei 1820-luvulla herättänyt huomiota. Kuitenkin vähän ennen vuoden 1848 vallankumousta ja erityisesti sen jälkeen Saksan porvariston mielialoissa tapahtui muutos. Vallankumoustapahtumien säikäyttämä porvaristo ei enää tarvinnut Hegelin dialektiikkaa. Työväenliikkeen kehitys ja alkumenestykset herättivät pelkoa porvariston keskuudessa. Syntyi pessimismiä ja skeptisyyttä. Filosofiassa tulivat muotiin irrationalismi, voluntarismi ja pessimismi. Schopenhauer, jota siihen saakka ei ollut juuri tunnettu, kohosi »oppi-isän» asemaan. Porvariston suuntautuminen poliittiseen taantumukseen paljasti siten Schopenhauerin irrationalistisen voluntarismin todellisen yhteiskunnallisen tarkoituksen.

Kierkegaardin uskonnollinen irrationalismi

Toinen huomattava ajattelija, jonka tuotanto kuvasti porvarillisen filosofian alkavaa rappeutumista, oli tanskalainen filosofi ja kirjailija *Søren Kierkegaard* (1813–1855). Elinaikanaan Kierkegaard pysyi melkein tuntemattomana, mutta 1800-luvun lopulla, jolloin kapitalismi alkoi siirtyä viimeiseen, imperialistiseen, vaiheeseensa, Kierkegaardin oppi herätti kiinnostusta Saksassa ja muissa Länsi-Euroopan maissa. Erityisen voimakkaasti mielenkiinto Kierkegaardin filosofiaa kohtaan lisääntyi Länsi-Euroopan maissa ja USA:ssa maailmansodan jälkeen.

Kuten Schopenhauerkin, Kierkegaard julisti irrationalismia. Hän väitti, ettei ajattelu voi koskaan tiedostaa todellisuutta: se, mitä ajatellaan, ei ole olemassa reaalisesti, se on vain ajatuksellista, mahdollista. Ajattelu on abstraktista, olemassaolo taas konkreettista. Kierkegaard koetti todistaa, että on mahdotonta luoda sellaista filosofista järjestelmää ja sellaista tiedettä, jotka sulkisivat piiriinsä koko todellisuuden ja voisivat perustella historiallisen tapahtumisen ennakoinnin. Järjestelmään voidaan sisällyttää vain menneisyyden kokemus. Se, mikä kehittyy ajassa, ei mahdu rationalistisen järjestelmän puitteisiin. Jopa yksi ainoa elämänhetki kätkee sisäänsä niin suuria eroja ja vastakohtaisuuksia, että on mahdotonta löytää sellaista ideaa, joka liittäisi nämä vastakohtaisuudet korkeammanasteiseksi ykseydeksi. Näin ollen filosofia ei voi olla järjestelmänä.

Ajattelu ja olemassaolo, yleinen ja yksityinen ovat toisilleen täysin vastakkaisia, eikä toisesta ole siirtymää toiseen. *Olemassaolo* on Kierkegaardin opin pääkäsite. Hän tarkasteli olemassaoloa jatkuvana tulemisena tai muuttumisena ajassa. Kierkegaard hylkäsi kuitenkin *dialektisen* käsityksen muutoksesta lainomaisena prosessina, jossa ilmiön määrällisten muutosten karttuminen johtaa uusien ominaisuuksien syntyyn. Hän asetti Hegelin »kvantitatiivisen» dialektiikan vastapainoksi »kvalitatiivisen» dialektiikkansa, jonka mukaan laatuerot ovat ensisijaisia ja muuttumattomia. Hän kielsi jatkuvat ja vähittäiset muutokset. Elämänprosessi tapahtuu hänen käsityksensä mukaan yksinomaan impulssien eli »nykäysten» muodossa. Kierkegaard asetti vastakohtien ykseyttä koskevaa dialektista näkemystä vastaan metafyysisen kaavan joko–tai.

»Nykäyksen» käsitteeseen pohjautui Kierkegaardin näkemys kehityksestä, jonka hän liitti yksilön olemassaoloon ja kuvasi tämän henkiseksi prosessiksi. Vain tälle prosessille on ominaista laadullinen muuttuminen, jossa korkeampi vaihe syntyy aina nykäyksen tai hyppäyksen tuloksena. Kaikki henkinen kehitys edellyttää ensinnäkin uutta ponnistusta (ilman sitä ei olisi kehitystä) ja toiseksi toistamista. Toistamisen avulla aiemmin saavutettu tulos säilytetään ja varmistetaan uudessa todellisuudessa. Kierkegaard perusteli tämän opin turvin individualistista etiikkaa ja siihen liittyviä käsityksiä ehdottomasta vapaudesta, synnillisyydestä yms.

Kierkegaard väitti, että edellä mainittua toistumista esiintyy joka kerta kun siirrytään päätöksestä tekoon: se, mitä aiemmin vain ajateltiin pelkkänä mahdollisuutena, nyt, toteutuessaan, toistuu todellisuutena.

Toistumisen käsite suuntautui Hegelin oppia vastaan, jonka mukaan vastakohdat sovitetaan korkeammassa synteesissä. Kierkegaard ei kuitenkaan arvostellut Hegeliä

vastakohtien taistelua koskevan vallankumouksellisen käsityksen kannalta; hän tuomitsi sen tavan, jolla Hegel perusteli teesiä vastakohtien sovittamisesta tai ykseydestä. Hegelillä vastakohtien »sovinto» johtui niiden objektiivisesta luonteesta. Kierkegaard taas katsoi, että keskenään taistelevien vastakohtien ykseys mahdollistuu vain uuden subjektiivisen tekijän, tahdonaktin, ansiosta. Hän pakotti vastakohtien taistelun ja ykseyden dialektiikan yksilöllisen toiminnan ahtaisiin puitteisiin. Yksilön olemassaolo Kierkegaardin tarkoittamassa mielessä on jotakin täysin irrationaalista ja jopa paradoksaalia. Mielettömyydestä, paradoksista, Kierkegaard koetti saada esiin olemisen eli »eksistenssin» perusmääreitä. Se, mitä sanotaan totuudeksi, on Kierkegaardille vain persoonallisen tunteen ja persoonallisen intohimon kohde. Vain yksityinen on olemassa. Tässä mielessä filosofian tutkimuskohteena ei Kierkegaardin mukaan ole »olemus», vaan »olemassaolo».

Kierkegaardin näkemys ei ollut mikään teoreetikon erehdys, vaan taantumuksellisen periaatteellinen käsityskanta. Hän kielsi sen, että yhteiskunnallinen sellaisenaan on todellista. »Suku» ei Kierkegaardin mukaan ole todellisuutta, vaan »harhaa», kuvitteellista »ympäristöä». Vain yksityiset ihmiset, yksilöt, ovat todellisuutta, he voivat luottaa vain omaan itseensä. Tämä käsitys kiisti yhteiskunnallisen ylivoimaisuuden yksilölliseen nähden. Kierkegaardin mukaan olemassaolossa ei ole mitään mieltä, ellei *yksityistä*, so. yksilöllistä, nähdä korkeimpana arvona. Näkemys ihmisestä yhteiskunnallisena olentona, yhteisön jäsenenä, on Kierkegaardin mielestä samaa kuin jos ihmisiä tarkasteltaisiin »silliparvena meressä»; tällainen »parvi» kokonaisuutena saattaa olla kiinnostava näky, mutta kukin yksityinen silli ei siinä ole paljonkaan arvoinen.

Kierkegaardin filosofiset käsitykset olivat äärimmäisen individualistisia ja abstraktisia. Kuitenkin niin pian kuin niitä aletaan soveltaa yhteiskunnallisiin ilmiöihin, ne saavat täysin konkreettisen – taantumuksellisen – sisällön. Kierkegaardin mukaan on turhaa puhua yhteiskuntaelämästä. Hallituksen tulee huolehtia kaikesta, mikä liittyy yhteiskunnan elämään. Paitsi että yksilön on jätettävä yhteiskunnan asioiden hoito hallituksen huoleksi, hänen tulee kunnioittaa olemassaolevan valtiovallan auktoriteettia jonakin ehdottomana. Kehitellessään tätä ajatusta Kierkegaard meni niin pitkälle, että katsoi poliisin patukan tinkimättömän auktoriteetin eduskuvaksi.

Kierkegaardin maailmankatsomus määräsi hänen suhtautumisensa vuoden 1848 vallankumoukseen. Hänen vallankumousta koskevat lausuntonsa huokuvat pelkoa ja vihaa vallankumouksellisten joukkojen vaatimuksia ja toimia kohtaan. Kierkegaard uskoi, että vuoden 1848 vallankumoukset saattoivat johtaa Tanskan tuhoon. Vaara ei piillyt Saksan mahdollisessa hyökkäyksessä Tanskaan, vaan siinä poliittisessa vapaudessa, jota vallankumous enteili.

Uskonnollinen vaihe on Kierkegaardin mukaan persoonallisuuden korkein kehitysvaihe. Sitä edeltävät esteettinen ja eettinen vaihe. Vasta uskonnollisessa vaiheessa persoonallisuus saavuttaa syvällisen itsetuntemuksen. Selittäessään uskonnon suhdetta tietoon, uskon suhdetta järkeen Kierkegaard palasi kirkkoisä Tertullianuksen katsomuksiin. Hän käsitti uskonnollisen uskon uskoksi siihen, mikä järjen kannalta on nurinkurista tai paradoksaalia. Jumala ei ole mikään loogisen todistelun kohde. Jumala on sellainen postulaatti, jota ilman persoonallisuutemme ei voi kestää elämän ristiriitoja ja kärsimyksiä. Tämän uskon- ja uskonnonkäsityksen pohjalta Kierkegaard yritti kritisoida filosofista oppia totuudesta. Totuus ei hänen arvelunsa mukaan ole älyn vaan tahdon omaisuutta eli, kuten hän itse asian ilmaisee, »uskalias yritys». Kierkegaardin mielestä vain uskonto voi antaa tällaisen totuuden, ei kuitenkaan mikä uskonto tahansa, vaan ainoastaan kristinusko. Vain kristinusko tarjoaa perustan käyttäytymissäännöille, koska vain kristinusko perehdyttää ihmisen siihen, mikä on olemassa todellisesti. Kristinusko, sellaisena kuin Kierkegaard sen käsittää, on erottamattomasti sidoksissa pessimismiin, tietoisuuteen ihmisen synnillisyydestä. Kierkegaardin »kristinusko» on syvästi järjenvastaista, se kieltää tiedon ja järjen.

Kierkegaardin uskonnolliset käsitykset poikkesivat monissa kohdin tanskalaisen protestantismin virallisesta teologiasta. Klerikaalit tuomitsivat Kierkegaardin opin sen pessimistisen luonteen vuoksi. Kierkegaard taas torjui protestanttisen kirkon virallisen optimismin ja tekopyhyyden. Se että Kierkegaard oli eri mieltä vallitsevan protestanttisen klerikalismin kanssa, ei muuta hänen filosofisen oppinsa olemusta. Kyseiset erimielisyydet esiintyivät sa-

man uskonnollisen leirin sisällä, joka taisteli materialismia, rationalismia ja ateismia vastaan. Sen vuoksi ei ole ihme, että nykyiset protestanttiset teologit samoin kuin idealistiset irrationalistifilosofit pitävät Kierkegaardia merkittävänä edelläkävijänään.

Comten positivismi

Auguste Comte (1798–1857) oli ranskalaisen positivismin huomattava edustaja. Nuoruudessaan hän oli suuren utopistisen sosialistin Saint-Simonin oppilaana ja omaksui tältä joitakin aatteita. Kokonaisuutena katsoen Comten oppi oli sosialismille syvästi vihamielinen ja kuvasti porvariston reaktiota työtätekevien vapautusliikkeen kehittymiseen.

Comte myönsi, että vuoden 1789 vallankumous oli historiallisesti edistyksellinen. Samalla hän kuitenkin väitti, että tämä vallankumous oli syössyt ranskalaisen yhteiskunnan »epäjärjestyksen» tilaan. Epäjärjestys on voitettava ja korvattava uudella »järjestyksellä», joka on tieteellisesti perusteltua ja joka estää uuden vallankumouksen. Tämän järjestyksen teoreettinen perustelu, so. kapitalismin puolustus, oli Comten positivistisen järjestelmän lähtökohtana ja päätarkoituksena.

Vuosina 1830–1842 Comte kirjoitti pääteoksensa, kuusiosaisen *Cours de philosophie positive* (Positiivisen filosofian kurssi), joka edustaa hänen toimintansa ensimmäistä kautta. Silloin Comte kulki ulkomaailmasta, luonnosta ihmiseen. Myöhemmin hän luopui tästä materialistisesta lähtökohdasta ja esitti, että luontoa ei tarkasteltaisi objektiivisena olevaisena, vaan ainoastaan ihmisen kannalta. Tämä oli hänen toimintansa toinen kausi, jolloin hän katsoi, että filosofian tulee tyydyttää paitsi älyn myös tunteen vaatimukset. Ihmiskuntaa Comte piti jonkinlaisena mystisenä »korkeimpana olentona», hän koetti perustaa »ihmisyyden uskonnon» ja jopa suunnitteli vastaavia kulttimuotoja.

Comten historianfilosofia oli idealistista. Hänen mielestään aatteet hallitsevat maailmaa, yhteiskunnallinen edistys on ennen kaikkea älyllistä edistystä, ja älyllinen edistys käy aina yhteiskunnallisen edistyksen edellä ja jopa määrää sitä. Comte näki »ihmishengen yleisen historian»

ihmiskunnan kaiken historiallisen tutkimisen luonnollisena johtotähtenä, jota on aina seurattava. Idealistista näkemystä Comte piti ohjenuoranaan myös silloin, kun hän laati suunnitelmaa senaikaisen yhteiskunnan uudistamiseksi sekä ehdotusta siitä, miten yhteiskunta voidaan johtaa ulos siitä poliittisen ja henkisen anarkian tilasta, johon Ranskan vallankumous on Comten mukaan sen saattanut. Ensin on muutettava mielipiteet, jotta sitten voitaisiin ryhtyä muuttamaan tapoja ja vihdoin laitoksia.

Comten oppi tiedosta ja tieteestä

Myös Comten tieto-oppi on idealistinen ja täynnä ristiriitaisuuksia. Humen tavoin Comte katsoi, että ihmisymmärrys tiedostaa vain ilmiöitä, ts. hän oli agnostisismin kannalla. Comte torjui kaikki opit, joiden mukaan olemus tulee esiin ilmiössä. Hän kielsi syysuhteen käsitteen asettaen sen tilalle käsityksen ilmiöiden muuttumattomasta perättäisjärjestyksestä.

Rajoitettuaan tieteellisen tiedon ilmiöiden piiriin Comte päätteli, että *selitys* on tieteessä periaatteellisesti mahdoton. Tieteen tehtävänä ei Comten mukaan ole »selittää», ts. tutkia ilmiöiden »olemusta» tai »syytä», vaan ainoastaan johdella perusilmiöistä toissijaisia ilmiöitä. Hän piti syyn ja olemuksen käsitteitä esitieteellisten käsitysten jäänteinä. Comte väitti, että jokainen tieteellinen totuus on suhteellinen, epätäydellinen. Tästä oikeasta väittämästä hän teki kuitenkin subjektivistisia ja agnostisia johtopäätöksiä, joiden mukaan tiedon objektiivisia ja subjektiivisia aineksia on periaatteessa mahdotonta erottaa toisistaan ja eräitä asioita on mahdotonta tiedostaa.

Comten kannalta katsoen tieteellinen tieto sisältää jotakin, mikä on lähtöisin objektista, ja jotakin sellaista, mikä on ominaista vain subjektille. Filosofia, joka varaa subjektille liian suuren osuuden tiedossa, vajoaa Comten mukaan »mystisismiin». Jos taas filosofia suhteuttaa kaiken objektiin, se vajoaa »empirismiin». Subjektin ja objektin todellinen suhde tietoprosessissa jäi Comtelle epäselväksi, koska hän ei tajunnut yhteiskunnallisen käytännön merkitystä tietoprosessissa. Subjektilla Comte tarkoitti vain yksityisen ihmisen psykofysiologista rakennetta.

Vastoin omia lausuntojaan tieteen eteenpäinmenosta Comte kieltäytyi näkemästä tiedon jatkuvassa lähentymisessä tiedostettavaan jotain enemmän kuin pelkkien ilmiöiden tiedostamista. Sitä paitsi hän uskoi, etteivät läheskään kaikki ilmiöt ole tiedostettavissa. Niinpä Comte väitti tähtien kemiallista koostumusta tiedostamattomaksi. Kuitenkin jo vuonna 1859, kaksi vuotta Comten kuoleman jälkeen, R. Bunsen ja G. Kirchhoff keksivät spektrianalyysin, jonka avulla selvitettiin Auringon ja kaukaisten tähtien kaasukehän kemiallinen koostumus.

Tiedon historiallisen kehityksen »kolmen vaiheen laki»

Comte perusteli filosofisen järjestelmänsä »kolmea vaihetta» koskevassa opissaan, jonka mukaan inhimillinen ajattelu ja tieto käyvät lävitse seuraavat vaiheet: 1) teologisen, 2) metafyysisen ja 3) positiivisen. Teologisessa vaiheessa ihmisten tietopiiri on ahdas ja ajattelua hallitsee mielikuvitus. Selittäessään luonnonilmiöitä ihmiset keksivät mielikuvituksellisia olentoja, jumalia ja henkiä. Käytännöllisen elämän alueella teologista vaihetta luonnehtii rajaton auktoriteettiusko, valtioelämässä tämä vaihe on monarkkisen järjestelmän aikaa. Metafyysisessä vaiheessa alkuperusteena ei enää pidetä jumalaa, vaan luontoa eli jonkinlaista abstraktista »olemusta». Tämän olemuksen ilmentymiä ovat erilaiset yksityiset voimat. Myös metafyysinen vaihe on vain siirtymäkautta yhteiskunnan kehityksessä. Tässä vaiheessa auktoriteettiusko järkkyy, yksityisen ihmisen itsekkyys voimistuu ja hänen yhteytensä yhteisöön heikkenee. Järki saa tuona aikana lisää merkitystä tunteen kustannuksella. Valtioelämässä vallitsee pyrkimys korvata monarkia kansanvallalla.

Tiedon ja yhteiskunnan korkein, viimeinen kehitysvaihe on positiivinen eli tieteellinen vaihe, jolle ovat tunnusomaisia luopuminen teologiasta ja metafysiikasta sekä yhteiskunnan uudistaminen positiivisen tiedon pohjalta. Tällaista tietoa hankkivat paitsi matematiikka, tähtitiede, fysiikka ja kemia myös biologia ja yhteiskuntatiede eli sosiologia. Positiivisen tieteen tarkoituksena, mutta myös sen edellytyksenä on luonnossa ja yhteiskunnassa vallitsevien järjestyksen ja lakien selvittäminen. Kaikki »metafyysiset» ongelmat, ts. olevaisen olemusta koskevat kysymykset, Comte katsoi periaatteessa ratkaisemattomiksi. Julistaessaan luonnon ja yhteiskunnan lakien selvittämisen tieteen ja filosofian tehtäväksi Comte käsitti nämä lait tutkittavien ilmiöiden välisiä vakiosuhteita koskevina havaintotuloksina. Mainittujen suhteiden tiedostaminen on ainoa todella tieteellinen ja positiivinen tiedonlaji. Comten mukaan positiivisessa vaiheessa voitetaan metafyysiselle vaiheelle ominainen juopa teorian ja käytännön välillä. Ilmiöitä hallitsevien lakien tiedostaminen mahdollistaa näiden lakien tulevan vaikutuksen ennustamisen. Tarkoituksena on »tietäminen ennustamista varten» ja ennustukseen perustuva aktiivinen puuttuminen tapahtumien kulkuun.

Comten teoria ihmiskunnan kehityksen »kolmesta vaiheesta» oli idealistinen. Yhteiskunnallisen edistyksen ratkaisevaksi liikevoimaksi Comte katsoi tiedon kehittymisen, jolloin yliluonnollisia olentoja koskevista uskonnollisista käsityksistä siirrytään abstraktiseen luonnon käsitteeseen ja tästä käsitteestä positiiviseen tieteeseen.

Comte horjui heikosti ilmaistun materialistisen suuntauksen ja hänellä kaikkialla vallitsevan idealismin välillä. Comtella ylivoimainen idealismi esiintyi tällöin milloin objektiivisen, milloin subjektiivisen idealismin muodossa. Hänen näkemyksensä filosofian tutkimuskohteesta oli ristiriitainen. Comte milloin myönsi, milloin kielsi sen, että filosofialla on oma tutkimuskohteensa, joka eroaa erityistieteiden tutkimuskohteista. Yhtäältä filosofia on hänen mielestään pelkkä yhteenveto erityistieteiden saamista tuloksista. Tässä mielessä filosofialla ei ole mitään erikoista tiedon esinettä. Toisaalta Comte piti tämänkaltaista yleistystä *erikoisena, yksinomaan* filosofialle ominaisena tehtävänä. Niinpä yksikään erityistiede ei Comten mukaan voi käsittää sen oman pätevyysalueen ulkopuolelle ulottuvien tietojen välistä yhteyttä. Erityistieteet ovat työnjaon rajoittamia, jokainen niistä näkee vain oman tutkimuskohteensa. Positiivinen filosofia taas tutkii erityistieteiden välisiä suhteita, näiden tieteiden yhteyksiä.

Tieteiden luokitus

Näin ymmärretty filosofia johti tieteiden uuteen luokitukseen. Comte ryhmitteli tieteet vähenevän yksinkertai-

suuden ja abstraktisuuden mukaan. Ensimmäinen perustiede on hänen luokituksessaan matematiikka, yksinkertaisimpia objekteja tutkiva tiede ja samalla kaikista tieteistä abstraktisin. Matematiikan jälkeen seuraavat tähtitiede, fysiikka, kemia, biologia ja vihdoin »sosiaalifysiikka» eli sosiologia. Ainoatakaan näista tieteistä ei voi ilman muuta johtaa sen edeltäjistä: se on edeltäjiään monimutkaisempi. Sen lisäksi että kullakin näistä tieteistä on yhteisiä lakeja edeltäjiensä kanssa, sitä hallitsevat myös sen oman pätevyysalueen erikoislait. Comten mukaan tämä tieteiden luokitus uusintaa ensinnäkin luonnonjärjestyksen, sikäli kuin tämä on tieteiden tavoitettavissa, ja toiseksi itse tieteiden historiallisen kehitysjärjestyksen. Niinpä se, että matematiikka on ensi sijalla Comten luokituksessa, ei johdu ainoastaan siitä, että matematiikka on yksinkertaisin ja abstraktisin tiede, vaan myös siitä, että matematiikka on ensimmäisenä kehittynyt positiiviseksi tieteeksi. Aivan samoin sosiologia, suurimman monimutkaisuutensa ja konkreettisuutensa vuoksi perustieteistä viimeinen, on muovautunut positiiviseksi tieteeksi myöhemmin kuin kaikki muut tieteet.

Comten sosiologiset käsitykset

Comten sosiologia on hänen oppinsa teoreettisesti heikoin ja poliittisesti taantumuksellisin osa. Comte aloitti pitkän sarjan 1800-luvun porvarillisia positivistisosiologeja, jotka yrittivät rakentaa yhteiskuntatiedettä eräille täysin apriorisille periaatteille eivätkä todellisen yhteiskuntahistorian tutkimuksen varaan. Lenin on selittänyt kaikkien tämäntyyppisten teorioiden metodologisen vajavaisuuden. Hän kirjoittaa: »Onhan se asian aloittamista loppupäästä, jos aloitetaan kysymyksistä, mitä on yhteiskunta ja mitä on edistys. Mistä te voisitte saada käsityksen yhteiskunnasta ja edistyksestä yleensä, kun ette ole tutkineet ainoatakaan yhteiskuntamuodostumaa erikoisesti, kun ette ole osanneet edes määritellä tuota käsitettä ettekä edes ryhtyä tutkimaan vakavan asiallisesti, erittelemään objektiivisesti mitään yhteiskunnallisia suhteita? Tuo on näkyvin oire metafysiikasta, josta kaikki tieteet ovat alkaneet: niin kauan kuin ei osattu ryhtyä tutkimaan tosiasioita, kyhättiin aina a priori yleisiä teorioita, jotka

ovat aina jääneet hedelmättömiksi.»[2] Comten sosiologian ytimenä oli näkemys yhteiskunnasta »sosiaalisena organismina», joka on biologisen organismin kaltainen. Siitä johtui virheellinen johtopäätös, että yhteiskunnallisen organismin kaikkien perusosien, elinten ja toimintojen välillä vallitsee solidaarisuus. Comten oman tunnustuksen mukaan »yleisestä sosiaalisesta solidaarisuudesta» tuli hänellä »yhteiskuntaopin perusajatus». Nämä väittämät ovat selvästi epätieteellisiä ja jopa taantumuksellisia. Vaikka Comte oli Ranskan vuosien 1830 ja 1848 vallankumousten silminnäkijänä sekä restauraatioajan ranskalaisten historiantutkijoiden aikalainen, häneltä jäi huomaamatta 1800-luvun alkupuolen ranskalaisen yhteiskunnan tärkein historiallinen prosessi, nimittäin proletaarien ja kapitalistien välisen luokkataistelun voimistuminen. Comtelle työnantajakapitalistit ja työläiset, proletaarit, eivät olleet kaksi antagonistista luokkaa, vaan yksi luokka. Tämän peruskuvitelman ympärille kietoutui Comtella joukko muita kuvitelmia. Hän uskoi, että positiivinen filosofia voi muuttaa kapitalistit itsekkäistä nylkyreistä »yhteiskunnan pääomien tarpeellisiksi hoitajiksi». Lähtökohtanaan tämä olettamus Comte väitti, että poliittisen vallan täytyy kuulua »teollisuuden johtomiehille», nimittäin pankkiireille, koska tämä luokka hoitaa mahdollisimman yleisiä tehtäviä.

Se että porvarillinen vallankumous ei voi uudistaa yhteiskuntaa järkevien periaatteiden mukaisesti, antoi Comtelle aiheen kieltää kaikki vallankumoukset »järjestyksen» kanssa yhteensoveltumattomina prosesseina sekä ne vallankumoukselliset ja materialistiset opit, jotka olivat Ranskan vallankumouksen teoreettista valmistelua. Hän hylkäsi sekä yleisen tasa-arvoisuuden että kansanvallan vaatimuksen. Samalla kun Comte tunnusti työväenluokalle vain passiivisen kyvyn positiivisen filosofian oppien omaksumiseen, hän katsoi, että työläisten tulee kaikessa alistua tinkimättä työnantajien tahtoon.

Comten toiminta oli varsin oireellista. Comten samoin kuin Schopenhauerin hahmossa 1800-luvun alkupuoliskon porvarillinen filosofia kääntyi laskusuuntaan, siitä tuli taantumuksellisten subjektiivisidealististen, voluntarististen ja porvarillis-positivististen eklektisten aatteiden ja oppien kannattaja.

VIITTEITÄ

1. lukuun

1 »Filosofia» johtuu muinaiskreikan sanoista phileō (rakastan) ja sophia (viisaus).

2 *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 4. osa, kustannusliike, Edistys, Moskova 1976, s. 349.

3 *Georg W. Fr. Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. 17, s. 94.

4 *V. I. Lenin.* Teokset, 35. osa, s. 217.

5 Ks. *Marx–Engels.* Werke, Bd. 20, Dietz Verlag, Berliini 1972, s. 469.

6 *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 4. osa, s. 356–357.

7 Mts. 334.

8 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 6. osa, kustannusliike Edistys, Moskova 1979, s. 411.

9 *Georg W. Fr. Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. 17, s. 133.

10 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 6. osa, s. 441.

11 Mts. 613.

12 *Marx–Engels.* Werke, Bd. 20, s. 330.

13 *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 5. osa, s. 13.

14 NKP:n 24. edustajakokous. APN, Helsinki 1971, s. 115.

2. lukuun

1 Tši-portin akatemia muistutti antiikin Kreikan Akatemiaa. Se toimi neljännellä ja kolmannella vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua Tšin keisarikunnassa (nykyisen Santungin maakunnan alueella). Mitä erilaisimpien suuntausten edustajat harjoittivat akatemiassa opetustomintaa, kehittelivät käsityksiään ja propagoivat niitä. Taolaisuuden kannattajille kuului kuitenkin johtava asema.

2 *Karl Marx.* Pääoma, 1. osa, kustannusliike Edistys, Moskova 1974, s. 460.

3 Ks. *В. В. Струве.* Диалог господина и раба «о смысле жизни». Kokoelma «Религия и общество», Л., 1926, с. 41–59.

4 Ks. *Б. А. Тураев.* История Древнего Востока, т. I, Л., 1936, с. 232.

5 Ks. *И. М. Лурье.* Беседа разочарованного со своим духом. «Труды отдела Востока», Л., 1939, с. 144.

6 Ks. *В. В. Струве.* История Древнего Востока, Л., 1941, с. 153.

3. lukuun

1 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 5. osa, s. 368.

2 *Marx–Engels.* Werke, Bd. 20, s. 585–586.

3 *Marx–Engels.* Valitut teokset kolmessa osassa, 3. osa, kustannusliike Edistys, Moskova 1973, s. 54.

4 *Marx–Engels.* Werke, Bd. 20, s. 460.

5 «Материалисты Древней Греции», М., 1955, с. 44.

6 Ks. *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 89.

7 «Материалисты Древней Греции», с. 76.

8 Mts. 168.

9 *Marx–Engels.* Werke, Bd. 20, s. 124.

10 *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 4. osa, s. 345.

11 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 5. osa, s. 419.

12 *Karl Marx.* Pääoma, 1. osa, s. 334.

13 *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 238.

14 Mts.

15 Ks. *А. С. Ахманов.* Логическое учение Аристотеля, М., 1960, с. 193.

16 *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 320.

17 Mts.

18 Mts.

19 *Karl Marx.* Pääoma, 1. osa, s. 66.

4. lukuun

1 *Дж. Неру.* Открытие Индии, М., 1955, с. 233.

2 Šintō, (jumalien tie), Japanin vanhin uskonto, joka perustuu luonnonhaltijoiden ja vainajien henkien palvontaan.

3 Arabialainen eli muhamettilainen filosofia on ehdollinen käsite. Arabien suorittamien valloitusten jälkeen syntyneen arabialaisen kulttuurin luojina olivat arabien rinnalla persialaiset, koptit, juutalaiset, turkkilaiset, tadžikit, uzbekit ja azerbaidžanilaiset, ts. kaikki arabialaiseen kalifaattiin kuuluneet kansat. Sen vuoksi itämaiden kansojen keskiaikaista filosofiaa kutsutaan arabiankieliseksi filosofiaksi.

4 Heidän filosofisista katsomuksistaan ks. 7. jaksoa.

5 *Ибн Сина.* Даниш-намэ. Душанбе, 1957, с. 141.

6 *Marx–Engels.* Werke, Bd. 7, s. 344.

7 Ks. *М. В. Безобразова.* Заметка о Диоптре. «Журнал Министерства народного просвещения», 11/1893, с. 27–47.

8 Ks. *А. С. Архангельский.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в Древней Руси, т. I, СПБ, 1882, с. 134.

[9] *Юрий Крижанич.* Политика, М., 1965, с. 381.
[10] Mts. 452.
[11] Mts. 457, 458, 459.

5. lukuun

[1] *Marx–Engels.* Valitut teokset kolmessa osassa, 3. osa, s. 36.
[2] Mts.
[3] *Marx–Engels.* Werke, Bd. 21, s. 496.
[4] *Marx–Engels.* Werke, Bd. 3, s. 304.
[5] *Н. Кузанский.* Избранные философские сочинения, М., 1837, с. 60.
[6] Mts. 31.
[7] *Marx–Engels.* Werke, Bd. 20, s. 464.
[8] Mts. 313.
[9] Mts. 312.
[10] Suom. Taisto Summanen.
[11] Opere di Giordano Bruno Nolano. De la causa, principio et uno, 1. osa, s. 212–213. (Suom. Taisto Summanen.)
[12] Mts. 239.
[13] Mts. 291.
[14] *Marx–Engels.* Werke, Bd. 20, s. 312.
[15] *Леонардо да Винчи.* Избранные естественнонаучные произведения, М., 1955, с. 23.

6. lukuun

[1] *Marx–Engels.* Werke, Bd. 4, s. 346.
[2] *Karl Marx.* Pääoma, 1. osa, s. 319.
[3] *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 1. osa, s. 497.
[4] Mts.
[5] Mts. 494.
[6] Tosin Spinozan filosofinen ajattelu ei mahtunut kokonaan »geometrisen esitystavan» puitteisiin. Perustekstiä selventävät ja täydentävät vapaamuotoiset päätelmät vievät noin kolmanneksen *Etiikan* sivumäärästä.
[7] *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 1. osa, s. 498.
[8] *J. Toland.* Letters to Serena. Lontoo 1704, s. 158–159.
[9] *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 4. osa, s. 27.
[10] Mts. 62.
[11] *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 2. osa, s. 338.
[12] *Marx–Engels.* Werke, Bd. 20, s. 392.
[13] Muinaiskreikan sanasta mona's = ykseys, yksinkertainen olemus.
[14] *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 329.

[15] Teesiä aistimuksen ensisijaisuudesta Condillac selventää kuuluisalla esimerkillään. Jos kuvittelemme mielessämme patsaan ja oletamme, että sille annetaan perättäisesti erilaisia aistimiskykyjä, kuten haju-, kuulo-, maku-, näkö- ja tuntoaisti, niin patsas saa niiden myötä kaikki älyntoiminnot ja kyvyn mitä erilaisimpien vaikutelmien vastaanottamiseen.
[16] Ks. *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 1. osa, s. 493.
[17] Ks. *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 10. osa, s. 430.
[18] Mt., 5. osa, s. 14.

7. lukuun

[1] *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 1. osa, s. 35.
[2] *А. Д. Кантемир.* Сочинения, т. II, СПБ, 1868, с. 51.
[3] Lainaus kirjasta: *Ю. Ю. Самарин.* Сочинения, т. V, М., 1880, с. 85.
[4] *М. В. Ломоносов.* Полное собрание сочинений, т. I, М.–Л., 1950, с. 107, 135, 173.
[5] Ks. mts. 195, 197, 219.
[6] *М. В. Ломоносов.* Полное собрание сочинений, т. II, М.–Л., 1951, с. 183, 185.
[7] Mts. 203.
[8] Mts. 197.
[9] Mts. 79.
[10] Mt., 7. osa, s. 100.
[11] *М. В. Ломоносов.* Избранные философские произведения. М., 1950, с. 93.
[12] *М. В. Ломоносов.* Полное собрание сочинений, т. III, М.-Л., 1952, с. 231.
[13] «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века», т. I, М., 1952, с. 428.
[14] Mts. 143.
[15] Ks. mt., 2. osa, s. 533–545.
[16] Ks. «Русские просветители от Радищева до декабристов. Собрание произведений в двух томах», т. II, М., 1966, с. 414–443.
[17] *А. Н. Радищев.* Избранные философские и общественно-политические произведения, М., 1952, с. 315.
[18] Mts. 402.
[19] Mts. 139–140.
[20] *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 5. osa, s. 261.
[21] Mts. 111.
[22] «Избранные социально-политические и философские произведения декабристов в трех томах», т. I, М., 1951, с. 166.
[23] Ks. mt., 3. osa, s. 79.
[24] Mt., 2. osa, s. 358.
[25] Mt., 1. osa, s. 547.

26 Mts. 330, 331.
27 Mt., 3. osa, s. 75.
28 Mt., 1. osa, s. 558.
29 *М. С. Лунин.* Сочинения и письма. Петроград, 1923, с. 14.
30 «Избранные социально-политические и философские произведения декабристов в трех томах», т. II, с. 75.

8. lukuun

1 *Marx–Engels.* Werke, Bd. 2, s. 566.
2 Mts. 567.
3 *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 1. osa, s. 247.
4 Ks. *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 6. osa, s. 414.
5 *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 5. osa, s. 14.
6 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 5. osa, s. 234.
7 *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 4. osa, s. 191.
8 Aritmeettinen laskutoimitus edellyttää ajanhetkien perättäisjärjestystä.
9 Ks. *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 4. osa, s. 191.
10 Mts. 190.
11 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 1. osa, s. 510.
12 Fichten menetelmä eroaa Hegelin dialektisesta menetelmästä. Fichte ei johda antiteesiä teesistä, vaan asettaa sen teesin rinnalle tämän vastakohtana. Juuri sen vuoksi Fichte kutsuu menetelmäänsä antiteettiseksi.
13 *Marx–Engels.* Werke, Ergänzugsband, Berliini 1967, s. 218.
14 *F. W. J. Schelling.* System des transzendentalen Idealismus, Hampuri 1957, s. 10.
15 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 5. osa, s. 199.
16 *Georg W. Fr. Hegel.* Sämtliche Werke, Stuttgart, Bd. 8, s. 54.
17 Mts. 36.
18 Mt., Bd. 18, s. 332.
19 Mt., Bd. 8, s. 353–354.
20 Mts. 366–367.
21 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 5. osa, s. 200.
22 *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 144.
23 Mts. 159.
24 *Georg W. Fr. Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. 8, s. 280.
25 *Georg W. Fr. Hegel.* Wissenschaft der Logik, Bd. 2, Leipzig 1923, s. 59.
26 *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 173.
27 *Georg W. Fr. Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. 8, s. 452.
28 *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 192.
29 Mts. 76.
30 *Georg W. Fr. Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. 8, s. 452.

31 Mts. 391.
32 Mt., Bd. 9, s. 52.
33 Mts. 93.
34 Mts. 721.
35 Mt., Bd. 11, s. 89.
36 Mt., Bd. 9, s. 58.
37 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 6. osa, s. 414.
38 »Ihminen seisoo, koska ja mikäli hän tahtoo seisoa, ja hän seisoo vain niin kauan kuin hän tahtoo sitä tiedottomasti» (*Georg W. Fr. Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. 10, s. 238).
39 »Ihminen on sinänsä järjellinen; siinä piilee kaikkien ihmisten tasa-arvoisuuden mahdollisuus ja siitä johtuu myös etuoikeutettujen ja oikeudettomien ihmislajien erottelun tyhjänpäiväisyys» (mts. 71).
40 Mts. 97.
41 Mt., Bd. 3, s. 110.
42 Mt., Bd. 11, s. 150.
43 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 6. osa, s. 403.
44 *Georg W. Fr. Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. 9, s. 44.
45 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 6. osa, s. 403.
46 *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 159.
47 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 6. osa, s. 400.
48 *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 76.

9. lukuun

1 *Ludwig Feuerbach.* Sämtliche Werke, Bd. 2, Leipzig 1846, s. 339.
2 Mts. 343.
3 Mts. 345.
4 Mt., Bd. 8, s. 257.
5 Mt., Bd. 2, s. 263.
6 Mt., Bd. 8, s. VII (suomennos kirjasta: *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 54).
7 Mts. 129.
8 Mt., Bd. 1, s. 426.
9 Mt., Bd. 8, s. 116 (suomennos kirjasta: *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 52–53).
10 *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 53.
11 *Ludwig Feuerbach.* Sämtliche Werke, Bd. 2, s. 329–330.
12 Ks. *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 58.
13 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 2. osa, s. 64.
14 *Ludwig Feuerbach.* Sämtliche Werke, Bd. 2, s. 371.
15 Mts.
16 *Ludwig Feuerbach.* Sämtliche Werke, Bd. 5, s. 227.
17 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 2. osa, s. 84.
18 Mt., 6. osa, s. 425.

19 *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 62.
20 Mts.
21 *Ludwig Feuerbach.* Sämtliche Werke, Bd. 2, s. 363.
22 Mt., Bd. 7, s. 365.
23 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 6. osa, s. 426.

10. lukuun

1 *V. I. Lenin.* Teokset, 17. osa, s. 105.
2 Ks. mt., 18. osa, s. 260.
3 *В. Г. Белинский.* Полное собрание сочинений, т. 12, М., 1956, с. 70.
4 Mts. 38.
5 Mts. 449.
6 Mt., 8. osa, s. 284.
7 Mt., 6. osa, s. 333.
8 Mt., 12. osa, s. 331.
9 *V. I. Lenin.* Teokset, 16. osa, s. 116.
10 *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 5. osa, s. 112.
11 *В. Г. Белинский.* Полное собрание сочинений, т. 6, с. 611.
12 Mts. 585.
13 *V. I. Lenin.* Teokset, 18. osa, s. 12.
14 *А. И. Герцен.* Собрание сочинений в тридцати томах, т. 6, М., 1958, с. 183.
15 *Н. П. Огарев.* Избранные социально-политические и философские произведения, т. I, М., 1952, с. 478.
16 *V. I. Lenin.* Teokset, 18. osa, s. 15.
17 Mts. 10.
18 Mts. 11, 12.
19 *А. И. Герцен.* Собрание сочинений в тридцати томах, т. 30, ч. I, М., 1964, с. 201.
20 Mt., 7. osa, Moskova 1956, s. 252.
21 *А. И. Герцен.* Избранные философские произведения, т. I, М., 1946, с. 148.
22 Mts. 126.
23 *Н. П. Огарев.* Избранные социально-политические и философские произведения, т. 2, М., 1956, с. 155.
24 *А. И. Герцен.* Избранные философские произведения, т. I, с. 95.
25 *А. И. Герцен.* Собрание сочинений в тридцати томах, т. 3, М., 1954, с. 71.
26 Mt., 13. osa, s. 53.
27 Mt., 20. osa, 2. nidos, s. 603.
28 *V. I. Lenin.* Teokset, 18. osa, s. 16.
29 Mts. 9.
30 «Философские и общественно-политические взгляды петрашевцев», М., 1953, с. 126.

31 Mts. 496.
32 Mts. 221.
33 *А. И. Герцен.* Собрание сочинений в тридцати томах, т. 10, М., 1956, с. 318.
34 *V. I. Lenin.* Teokset, 17. osa, s. 109.
35 *Н. Г. Чернышевский.* Полное собрание сочинений в пятнадцати томах, т. 7, М., 1950, с. 223.
36 Mt., 2. osa, s. 154.
37 Mt., 10. osa, s. 729.
38 Mt., 7. osa, s. 280.
39 Mt., 2. osa, s. 102.
40 Mts. 271.
41 Mt., 3. osa, s. 301.
42 Mt., 2. osa, s. 10.
43 Mt., 8. osa, s. 923.
44 *Georg W. Fr. Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. 11, Stuttgart 1928, s. 569.
45 *Н. Г. Чернышевский.* Полное собрание сочинений в пятнадцати томах, т. 3, с. 357.
46 *V. I. Lenin.* Teokset, 17. osa, s. 105.
47 «Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями», М., 1951, с. 187, 188.
48 *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 4. osa, s. 352.
49 *Н. А. Добролюбов.* Собрание сочинений в девяти томах, т. 2, М.–Л., 1962, с. 434.
50 Mt., 4. osa, s. 262.
51 Mt., 3. osa, s. 16.
52 Mt., 5. osa, s. 459.
53 Mt., 2. osa, s. 223.
54 Mt., 5. osa, s. 22.
55 *Marx–Engels.* Werke, Bd. 33, s. 311.
56 *V. I. Lenin.* Teokset, 5. osa, s. 313.
57 Ks. mts. 501–503.
58 *Д. И. Писарев.* Сочинения в четырех томах, т. I, М., 1955, с. 118.
59 *М. А. Антонович.* Избранные философские сочинения, М., 1945, с. 291.
60 *П. Л. Лавров.* Философия и социология. Избранные произведения в двух томах, т. I, М., 1965, с. 479.
61 Mts. 621.
62 Ks. *Marx–Engels.* Werke, Bd. 18, s. 536.
63 *П. Л. Лавров.* Философия и социология, т. I, с. 571.
64 Mt., 2. osa, s. 484.
65 Ks. *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 1. osa, s. 429.
66 *П. Н. Ткачев.* Избранные произведения на социально-политические темы, т. 3, М., 1933, с. 227.

67 «Дело», т. 2, 2/1869, с. 63–64.
68 *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 1. osa, s. 516.
69 Mts.
70 *М. Бакунин.* Избранные сочинения, т. 2, М., 1919, с. 185–186.
71 «Тезисы о 300-летии воссоединения Украины с Россией (1654–1954 гг.)», М., 1954, с. 13.
72 Ks. *Т. Шевченко.* Собрание сочинений в пяти томах, т. 4, М., 1956, с. 173.
73 Mt., 1. osa, s. 317.
74 Mts. 341 (suom. Taisto Summanen).
75 Mt., 2. osa, s. 284 (suom. Taisto Summanen).
76 *И. Франко.* Избранные сочинения, т. 1, М., 1945, с. 265.
77 *И. Франко.* Твори, т. 11, Киев, 1952, с. 50.
78 Mt., 16. osa, s. 351.
79 Mt., 19. osa, s. 148.
80 *М. Налбандян.* Избранные философские и общественно-политические произведения, М., 1954, с. 460.
81 *M. Nalbandjan.* Kootut teokset, 1. osa, s. 358 (armenian kielellä).
82 Mts. 391.
83 Mts. 332.
84 *I. Tšavtšavadze.* Kootut teokset, 3. osa, Tbilisi 1953, s. 62–63 (gruusian kielellä).
85 Mt., 6. osa, s. 117–119.
86 *М. Ф. Ахундов.* Избранные философские произведения, М., 1962, с. 90.
87 Mts. 130.
88 *Абай Кунанбаев.* Собрание сочинений в одном томе, М., 1954, с. 400.
89 Mts. 398.
90 *Abai Kunanbajev.* Kootut teokset, 1. osa, Alma-Ata 1950, s. 18 (kazahin kielellä).
91 *J. Rainis.* Kopoti raksti. S.I.–XIV, Riika 1947–1951, S. VII, 1. 551.
92 »Rok», t. VI. Poznań 1844, s. 16.
93 Lainaus julkaisusta: «Вопросы философии», 3/1950, с. 351.
94 Mts. 347.
95 *Marx–Engels.* Valitut teokset (6 osaa), 2. osa, s. 370.
96 *Христо Ботев.* Публицистика, М., 1952, с. 40.
97 *Христо Ботев.* Избранное, М., 1948, с. 27.
98 *Христо Ботев.* Публицистика, с. 49.
99 Mts. 244-245.
100 Mts. 161.
101 Lainaus kirjasta: *I. Scerlič.* Svetozar Marcovič, hänen elämänsä, toimintansa ja aatteensa. Belgrad 1922, s. 131–132 (serbokroaatin kielellä).
102 Mts. 162.

103 *Светозар Маркович.* Избранные сочинения, М., 1956, с. 454.
104 Mts. 452.
105 Mts. 507.
106 Mts. 514.
107 Mts. 490.
108 Mts. 813.
109 Mts. 488.

11. lukuun

1 *Marx–Engels.* Werke, Bd. 20, s. 332.
2 *V. I. Lenin.* Valitut teokset (10 osaa), 1. osa, s. 24.

Nimihakemisto

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

Y

Z

SISÄLTÖ

ENSIMMÄINEN JAKSO

ESIMARXILAISEN FILOSOFIAN HISTORIA